Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

Vol. III
ISTORIA DOGMELOR DE LA REFORMĂ PÂNĂ LA CONCILIUL DE LA TRIDENT

Editura
BREN

ISTORIA DOGMELOR

Vol. III
ISTORIA DOGMELOR DE LA REFORMĂ PÂNĂ LA CONCILIUL DE LA TRIDENT

Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN SANDU

ISTORIA DOGMELOR

VOL. III

ISTORIA DOGMELOR DE LA REFORMĂ PÂNĂ LA CONCILIUL DE LA TRIDENT

Editura BREN,
Bucureşti 2004

Editură acreditată C.N.C.S.I.S.

Adresa: EDITURA BREN
Str. Lucăceşti nr. 12,
sector 6, Bucureşti

Tel./Fax: (021) 223 43 47
(021) 224 81 55

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SANDU, ŞTEFAN
Istoria Dogmelor / Ştefan Sandu - Bucureşti : Bren, 2001
3 vol. ; cm.
ISBN 973-8143-87-X
Vol. 3 : Istoria Dogmelor de la Reformă până la Conciliul de la Trident. - 2002. - p. - Bibliogr. - ISBN 973-8143-92-6

2

Bun de tipar: 30.11.2004
ISBN 973-8143-92-6

IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA
Tipar: BREN PROD s.r.l.

CUVÂNT ÎNAINTE

Scopul volumului III este de a descrie Istoria Dogmelor de la Reformă (1517) până la Conciliul de la Trident (1545-1563). Această parte a Istoriei Dogmelor din secolul al XVI-lea cuprinde perioada Reformei şi Contrareformei. Acest volum urmăreşte prin urmare să facă o descriere a Istoriei Dogmelor în timpul Reformei şi Conciliului de la Trident. Volumul III are ca scop expunerea dezvoltării dogmelor sau a învăţăturii dogmatice prin Reformă şi prezentarea învăţăturilor fixate de Biserica Romano-Catolică la Conciliul de la Trident (1545-1563) faţă de concepţiile Reformei. Această denumire de dezvoltarea dogmelor prin Reformă a fost dată de teologii protestanţi în manualele lor de Istoria Dogmelor şi se referă la interpretarea dogmelor Bisericii în Protestantismul luteran şi reformat de la Reformă până în epoca modernă.

Volumul III din Istoria Dogmelor urmăreşte să descrie Istoria Dogmelor de la Reformă până la Conciliul de la Trident. Acest volum este structurat în trei părţi. Eu încerc să fac anumite precizări în legătură cu descrierea Istoriei Dogmelor în timpul Reformei şi Conciliului de la Trident.

Partea întâia intitulată *Istoria Dogmelor în timpul Reformei* vrea să fie o prezentare a teologiei reformatoare a lui Luther într-o expunere istorico-dogmatică prin descrierea locului lui Luther în Istoria Dogmelor şi prezentarea teologiei lui Luther înainte de Reformă şi după Reformă. Această dezvoltare a învăţăturii dogmatice prin Reforma lui Luther pune accentul pe punctul de vedere al lui Luther privind Dogma Sfintei Treimi şi Dogma hristologică.

Prima parte cuprinde Istoria Dogmelor în timpul Reformei, care descrie mai întâi locul lui Martin Luther în Istoria Dogmelor după ultimele cercetări, apoi învăţătura lui Luther înainte de Reformă, principalele învăţături ale lui Luther după Reformă şi elementele romano-catolice reţinute de Luther în teologia sa. Această primă parte constituie o încercare de a prezenta învăţătura lui Luther în dezvoltarea sa istorică şi sistematică. În această parte despre teologia lui Luther se poate constata că există o dezvoltare a învăţăturii creştine prin noua interpretare dată de Luther. Accentul este pus mai ales pe Dogma trinitară şi Dogma hristologică în viziunea lui Luther, dar eu am abordat şi celelalte învăţături ale Luther pentru a da o imagine de ansamblu a concepţiei lui reformatoare. Învăţătura reformatoare a lui Luther a fost interpretată în mod diferit de teologii protestanţi şi romano-catolici. De aceea am considerat oportun să expun aici punctele de vedere ale teologilor protestanţi care au scris manuale şi tratate de Istoria Dogmelor, deoarece concepţiile lor se încadrează organic în structura Istoriei Dogmelor şi sunt autoritative în Bisericile Evanghelice Luterane. Pentru cititorul avizat deosebirile de învăţătură şi devierile lui Luther de la învăţătura adevărată a Bisericii Ortodoxe sunt evidente şi ele nu mai trebuie să fie scoase în relief. Aici trebuie să se sublinieze că o expunere comparativă a învăţăturii celor trei mari confesiuni creştine aparţine Teologiei Simbolice şi constituie obiectul şi scopul Simbolicii. O atitudine critică faţă de poziţiile romano-catolică şi protestantă depăşeşte limitele Istoriei Dogmelor şi se încadrează în Teologia Simbolică.

În Capitolul I. *Teologia reformatoare a lui Martin Luther* (1483-1546), din partea întâia sunt expuse învăţăturile lui Luther înainte şi după Reformă pe baza scrierilor lui, dar şi pe baza unor manuale şi tratate de

Istoria Dogmelor, care au condensat aceste învăţături şi le-au prezentat din perspectiva Istoriei Dogmelor. Eu am apelat la diferite manuale şi tratate de Istoria Dogmelor scrise de teologii protestanţi pentru a reda cu fidelitate doctrina lui Luther în dezvoltarea sa teologică. Doctrina lui Luther a fost structurată din perspectiva Istoriei Dogmelor într-o ordine sistematică.

Având în vedere faptul că Istoria Dogmelor se deosebeşte fundamental de Teologia Simbolică, am evitat spiritul polemic din manualele şi tratatele de Simbolică pentru a nu transforma Istoria Dogmelor într-o Simbolică. Învăţătura Bisericii Ortodoxe faţă de doctrina Bisericii Evanghelice Luterane a fost prezentată în manualele de Teologie Simbolică ale teologilor ortodocşi, precum şi în lucrarea mea *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991-1993. Pentru a păstra structura şi metoda Istoriei Dogmelor şi pentru a nu repeta ceea ce afirmă manualele de Teologie Simbolică, am considerat că deosebirile dogmatice sunt evidente din expunerea lucrării.

În acest capitol sunt demne de remarcat elementele romano-catolice reţinute de Luther în teologia lui. Acestea au fost mai puţin sesizate anterior sau au fost trecute cu vederea. Totuşi, teologii protestanţi Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg şi Friedrich Loofs au scos în evidenţă importanţa majoră a elementelor catolice din teologia lui Luther. După teologii protestanţi, elementele catolice din teologia lui Luther merită o nouă înţelegere din partea catolicilor şi ortodocşilor.

Perioada de timp de la Reformă (1517) până la Formula Concordiae (1577), ultima dintre Mărturisirile de credinţă luterane, vrea să fie o prezentare a unei Istorii a Dogmelor

în Protestantism, şi totodată o istorie a învăţăturii dogmatice protestante.

Partea a doua a Volumului III vrea să fie o descriere a dezvoltării învăţăturii dogmatice sau a Istoriei Dogmelor după moartea lui Luther (+1546) până la apariţia şi adoptarea Formulei Concordiae în 1577. Partea a doua a acestui volum se referă la o Istorie a Dogmelor de la Reformă până la Mărturisirile de credinţă luterane apărute pentru prima dată în *Konkordiebuch* (1580) şi în prezent în colecţia de izvoare şi texte *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, (7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976). Aici am abordat concepţiile lui Philipp Melanchthon, Ulrich Zwingli şi Jean Calvin despre dogme şi încheierea disputelor doctrinare din cadrul Luteranismului german prin Formula Concordiae (1577). Această perioadă este marcată de dispute doctrinare între adepţii lui Luther şi susţinătorii lui Melanchthon, care în anumite privinţe deviază de la doctrina lui Luther. Melanchthon s-a impus în Protestantismul luteran german ca un colaborator apropiat al lui Luther şi totodată ca reformator şi teolog renumit. Pentru a exprima pe scurt personalitatea şi însemnătatea lui Melanchthon pentru Protestantismul luteran german, teologii protestanţi l-au denumit *„Praeceptor Germaniae"*. Disputa dintre Luther şi Zwingli privind Sfânta Euharistie constituie un capitol important din Istoria Dogmelor, care ne prezintă de asemenea o dezvoltare dogmatică a învăţăturii creştine şi o interpretare a Dogmei despre Sfânta Euharistie dată de marii reformatori. Un alt capitol din partea a doua a lucrării prezintă câteva aspecte importante ale teologiei lui Jean Calvin în care predomină doctrina despre mântuire şi predestinaţie.

Disputele doctrinare care au avut loc după moartea lui Luther s-au încheiat prin adoptarea Formulei Concordiae (1577), care ocupă un loc important în Istoria Dogmelor deoarece această ultimă Mărturisire de credinţă luterană cuprinde doctrina luterană cristalizată într-o formă definitivă. Cu toate acestea există şi astăzi Biserici Evanghelice Luterane ca Bisericile Evanghelice Luterane din Danemarca şi Norvegia, care acceptă ca bază doctrinară numai Confesiunea Augustană şi Catehismul Mic al lui Luther. Această problemă intră totuşi în domeniul Teologiei Simbolice.

După apariţia Reformei, Biserica Romano-Catolică şi-a fixat poziţia sa faţă de noile doctrine protestante la Conciliul de la Trident (1545-1563). Conciliul de la Trident are o importanţă fundamentală pentru Biserica Romano-Catolică deoarece a stabilit învăţătura romano-catolică interpretând dogmele Bisericii şi luând atitudine critică faţă de învăţăturile protestante.

Urmând o dezvoltare istorică a dogmelor, în partea a treia intitulată *Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică în secolul al XVI-lea,* am prezentat dezvoltarea dogmelor în Catolicism prin Conciliul de la Trident (1545-1563) şi poziţia Bisericii Romano-Catolice faţă de Bisericile Protestante apărute după Reformă şi totodată faţă de teologia lui Luther. Această poziţie a Bisericii Romano-Catolice fixată la Conciliul de la Trident a fost o poziţie oficială, care a stabilit în mod aprofundat învăţătura romano-catolică.

Partea a treia a acestui volum III tratează Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică în secolul al XVI-lea, când a avut loc Conciliul de la Trident (1545-1563). Conciliul de la Trident a luat atitudine faţă de Reformă şi a fixat învăţătura normativă a Bisericii Romano-Catolice. Acest Conciliu a formulat mai multe decrete în care a fixat

învățătura romano-catolică față de învățătura luterană, dar Conciliul a dat totodată o nouă interpretare dogmelor Bisericii vechi. În acest sens se poate vorbi aici despre o dezvoltare a dogmelor în Catolicism. Eu am urmat textele originale ale Conciliului de la Trident şi am căutat să le înțeleg cu ajutorul teologilor romano-catolici, care au scris manuale şi tratate de Istoria Dogmelor şi au interpretat decretele Conciliului. Decretele Conciliului de la Trident au fost de asemenea analizate de teologii protestanți în anumite manuale şi tratate de Istoria Dogmelor şi înțelese în spiritul textelor Conciliului. Prin urmare, am recurs la lucrările acestor teologi pentru a mă încadra în domeniul şi perspectiva Istoriei Dogmelor.

În ceea ce priveşte expunerea unei dezvoltări a dogmelor prin Conciliul de la Trident trebuie de asemenea să menționez că am urmat izvoarele acestui Conciliu, pe care am căutat să le prezint prin viziunea unor teologi romano-catolici pentru a fi cât mai aproape de spiritul romano-catolic al Conciliului de la Trident, dar în tratarea Conciliului de la Trident am folosit şi părerile unor teologi protestanți pentru a vedea punctul lor de vedere asupra Conciliului. Dacă acest Conciliu a dat un răspuns Reformei lui Luther, se impune de asemenea să se expună şi punctul de vedere al teologilor protestanți care au activat după perioada Conciliului.

Acest volum care cuprinde o Istorie a Dogmelor de la Reformă până la Conciliul de la Trident inclusiv, încearcă să prezinte concepțiile reformatorilor despre dogmele şi învățăturile Bisericii Ortodoxe, fixarea învățăturii romano-catolice la Conciliul de la Trident față de Reformă.

Această perioadă a Istoriei Dogmelor din secolul al XVI-lea cuprinde izvoare dogmatice, care nu au fost prelucrate în diferite lucrări, ci numai în cadrul tratatelor şi manualelor de Istoria Dogmelor. Rezultatele prezentate

aici pot fi considerate ca o introducere în studiul Istoriei Dogmelor din perioada Reformei şi Conciliului de la Trident. Aici trebuie să se amintească faptul că prezentarea unei Istorii a Dogmelor în timpul Reformei şi Contrareformei, care a urmat este una din cele mai dificile probleme. Această perioadă a Istoriei Dogmelor din secolul al XVI-lea a constituit obiect de cercetare îndelungată doar pentru teologii protestanţi şi pentru unii dintre teologii romano-catolici în manualele sau tratatele de Istoria Dogmelor.

Volumul III al Istoriei Dogmelor încearcă să fie o introducere în studiul Istoriei Dogmelor Protestantismului şi Romano-Catolicismului cu referire specială la izvoare şi la lucrările teologilor protestanţi şi romano-catolici, care au tratat această perioadă. Astfel, această lucrare analizează lucrări din domeniul Istoriei Dogmelor de la Reformă până în epoca modernă şi încearcă să sistematizeze Istoria Dogmelor Protestantismului şi dezvoltarea dogmelor Bisericii Romano-Catolice după Reformă în cadrul Conciliului de la Trident (1545-1563).

O încercare a criticii istorice şi dogmatice este numai sugerată în această Istorie a Dogmelor. Comentarii şi texte din izvoarele originale ale Istoriei Dogmelor din perioada Reformei şi Contrareformei au fost aduse aici pentru expunerea istorică a dogmelor.

Studiul intens al Istoriei Dogmelor de la Reformă până la Conciliul de la Trident ne prezintă dogmele Bisericii creştine universale într-o interpretare specifică teologiei protestante şi romano-catolice, care au căutat să înţeleagă formulele dogmatice ale Bisericii Universale din epoca Sinoadelor ecumenice.

Interpretarea specifică dată dogmelor de către marii reformatori a determinat Biserica Romano-Catolică din acel timp să convoace Conciliul de la Trident, care a fixat

învăţătura romano-catolică şi dat un răspuns Bisericilor protestante. Din studiul Istoriei Dogmelor rezultă că în această perioadă se manifestă o dezvoltare a dogmelor pe teren protestant prin înţelegerea proprie şi interpretarea specifică a formulelor dogmatice tradiţionale.

Această încercare de a descrie Istoria Dogmelor Protestantismului depăşeşte cu mult dimensiunile unui volum dacă ne gândim la monumentalele lucrări ale lui Adolph von Harnck, *History of Dogma.* Translated from the Third German Edition, Vol. I-VII, New York, 1961; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages.* Translated by Charles E. Hay, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; şi Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengschichte,* Fünfte durchgesehene Auflage, Bd. I-II, Halle-Saale, 1951, 1953.

În descrierea Istoriei Dogmelor în Protestantism, m-am referit la lucrările recente, care au dus cercetarea teologică până în secolul al XX-lea. Menţionez aici doar lucrările lui Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* (Presses Universitaires de France, Paris, 1994); Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität,* (2. Auflage, Göttingen, 1998); şi Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* (Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999). Aici, am menţionat ediţiile tratatelor şi manualelor de Istoria Dogmelor, pe care le-am folosit.

În descrierea *Istoriei Dogmelor în Protestantism*, am urmat mai ales metoda analitică mergând la izvoarele originale, pe care le-am interpretat cu ajutorul afirmaţiilor unor teologi protestanţi sau personal. În mod deosebit, am urmat manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor, care plasează exact şi corect descrierea Protestantismului în perioada respectivă. Am procedat în acest fel analizând izvoarele şi lăsându-le să vorbească pentru a face o expunere veridică a Istoriei Dogmelor în Protestantism. Interpretarea acestor izvoare dogmatice protestante este una din cele mai dificile sarcini ale Istoriei Dogmelor deoarece părerile teologilor protestanţi sunt de multe ori divergente ceea ce îngreuiază surprinderea sensului adevărat al izvoarelor. Deşi bibliografia bogată despre perioada Reformei cuprinde nenumărate lucrări, am preferat folosirea unor tratate şi manuale de Istoria Dogmelor deoarece celelalte lucrări tratează teologia luterană din alte perspective decât Istoria Dogmelor şi nu se încadrează astfel în structura unei lucrări de Istoria Dogmelor.

În ceea ce priveşte prezentarea Istoriei Dogmelor în timpul Conciliului de la Trident (1545-1563), am folosit de asemenea cele mai importante izvoare corespunzătoare şi mă refer aici la lucrarea lui G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec collaboration de H. Jedin, *Les Conciles Oecuméniques, Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, (Paris, 1994) şi desigur renumita colecţie de izvoare a lui H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, (33. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1965). De asemenea, am folosit izvoarele şi documentele Bisericii Romano-Catolice editate de Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, (8. Auflage neubearbeitet von Karl

Rahner und Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971).

Pentru interpretarea izvoarelor catolice am recurs la afirmaţiile teologilor romano-catolici sau la părerile unor teologi protestanţi. Am considerat, în concordanţă cu teologii care au scris manuale şi tratate de Istoria Dogmelor, că o critică dogmatică a izvoarelor protestante şi romano-catolice indicate în această lucrare depăşeşte scopul Istoriei Dogmelor şi nu serveşte unui dialog teologic. O expunere comparativă a teologiei ortodoxe, romano-catolice şi protestante poate fi găsită în manualele de Teologie Simbolică.

În prezenta lucrare de Istoria Dogmelor, Vol. III. Istoria Dogmelor în timpul Reformei şi epocii moderne, urmând manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii romano-catolici şi protestanţi am evitat o critică a învăţăturii romano-catolice şi protestante pentru a respecta structura adevărată a Istoriei Dogmelor şi dialogul ecumenic. De altfel, pentru cititorul avizat deosebirile doctrinare sunt evidente şi nu se impune prezentarea lor în Istoria Dogmelor, deoarece deosebirile dintre confesiunile creştine constituie obiect de cercetare pentru Teologia Simbolică, disciplină care se îndreaptă după unii teologi romano-catolici şi protestanţi spre o Simbolică ecumenică, iar după unii teologi protestanţi, Simbolica trebuie să fie inclusă în Istoria Dogmelor. Pentru această alternativă pledează Reinhard Slenczka, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart,* în Carl Andresen und Adolf Martin Rittrer (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* (Band 2. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität,* 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 499-559).

Istoria Dogmelor din epoca postapostolică până la Sinodul al VII-lea ecumenic de la Niceea (787), prezintă adevărata înțelegere și interpretare a dogmelor Bisericii Ortodoxe. De aceea, am considerat că expunerea punctului de vedere ortodox față de cel protestant sau catolic în prezentarea Istoriei Dogmelor în Protestantism și Romano-Catolicism ar însemna o repetare a afirmațiilor din lucrarea mea *Istoria Dogmelor. Vol. I. Istoria Dogmelor din epoca postapostolică până la Sf. Ioan Damaschin* (București, 2002). În același timp o critică a punctelor de vedere catolice și protestante a fost numai sugerată pentru că această critică se încadrează în sarcinile unei Teologii Simbolice, care urmărește o expunere comparativă a învățăturii celor trei mari confesiuni creștine. Eu reamintesc aici că am definit scopul și sarcinile Istoriei Dogmelor în primul volum arătând că Istoria Dogmelor urmărește o expunere istorică a dogmelor în cadrul formulării, stabilirii și aprobării dogmelor de către Sinoadele ecumenice în perioada primelor opt veacuri creștine. Prof. Dr. D. Balanos a arătat că, Istoria Dogmelor nu se va ocupa numai de învățăturile formulate în mod autoritativ, ci de toate dogmele în semnificația reală a cuvântului, adică a tuturor adevărurilor de credință, care, fiind cuprinse în potență și în esență, în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, sunt admise de la originea lor în conștiința Bisericii, ca atare, independent de faptul dacă s-au promulgat sau nu în mod public (cazul Sf. Taine, al îndreptării, al sfințirii). (D. Balanos, *Introducere în Istoria Dogmelor*, Atena, 1919, p. 12).

În ceea ce privește împărțirea Istoriei Dogmelor în perioada de la Reformă până la Conciliul de la Trident (1545-1563) inclusiv, am urmat manualele și tratatele de Istoria Dogmelor ale lui Adolf von Harnack, Reinhold Seeberg și Friedrich Loofs.

Cititorul poate să observe că unele părţi ale lucrării sunt mai condensate decât alte secţiuni. Eu am gândit în acest fel să vin în întâmpinarea cititorului obişnuit ca şi a studentului specialist, fără să renunţ la claritatea şi exactitatea necesare unei astfel de lucrări. Într-o anumită măsură, mi-am permis mai multă libertate în aprecierea critică a poziţiilor analizate, dar am căutat în acelaşi timp să redau exact poziţiile protestante şi romano-catolice descrise în această lucrare.

În elaborarea acestei Istorii a Dogmelor din timpul Reformei şi Conciliului de la Trident, am folosit izvoarele şi literatura teologică de specialitate pe care le-am indicat în notele bibliografice şi în bibliografia de la sfârşitul lucrării. Dacă unele izvoare şi lucrări de specialitate sunt citate sau indicate mai mult, aceasta se explică prin specificul acestei Istorii a Dogmelor şi prin perspectiva abordării acestei lucrări, care urmăreşte să exprime fidel izvcarele şi structura Istoriei Dogmelor. În descrierea Istoriei Dogmelor în timpul Reformei şi Contrareformei, am urmat foarte mult izvoarele, dar în acelaşi timp am fost nevoit să mă refer la literatura teologică vastă în domeniul Istoriei Dogmelor pentru a face o expunere veridică a învăţăturii despre dogme în timpul Reformei şi Conciliului de la Trident (1545-1563), care a stabilit poziţia Bisericii Romano-Catolice faţă de Reformă. În acest sens, am urmat metoda folosită de teologii romano-catolici şi protestanţi care au scris lucrări de Istoria Dogmelor. Fără acest fel de investigaţie a izvoarelor şi a literaturii teologice de specialitate, după părerea unanimă a teologilor catolici şi protestanţi, nu este posibilă o descriere a Istoriei Dogmelor.

Această încercare de a descrie Istoria Dogmelor în timpul Reformei şi Contrareformei mi-a impus obligaţia de a expune istoria învăţăturii dogmatice protestante şi

teologia marilor Reformatori într-o prezentare mai extinsă. Manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii romano-catolici şi protestanţi sunt lucrări exhaustive, care impun o expunere mai amplă a Istoriei Dogmelor.

Bibliografia necesară scrierii unei Istorii a Dogmelor cuprinde multe lucrări mai vechi, pe care le-am trecut cu vederea deoarece lucrările din ultimele decenii ale secolului al XX-lea cuprind rezultatele tratatelor şi manualelor din secolul al XIX-lea şi de la începutul secolului al XX-lea. Menţionez aici că am folosit numai izvoarele şi lucrările indicate în notele bibliografice şi în bibliografie.

Istoria Dogmelor cuprinde izvoare ale Sinoadelor ecumenice şi opere ale Sfinţilor Părinţi pentru descrierea formulării, stabilirii şi aprobării dogmelor în perioada Sinoadelor ecumenice, dar această disciplină include de asemenea lucrări ale marilor teologi din perioada Reformei şi ale teologilor romano-catolici din perioada Conciliului de la Trident (1545-1563). Cercetarea acestei vaste bibliografii implică multe dificultăţi, care au fost doar sesizate aici.

Manualul de Istoria Dogmelor menţionat mai sus al lui Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. (Band 2. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, a inclus după perioada Conciliului de la Trident (1545-1563), un capitol foarte important al teologului Reinhard Slenczka, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, (p. 499-559), care tratează despre raportul dintre învăţătura de credinţă şi Mărturisirea de credinţă în Biserica Ortodoxă din secolul al XVI-lea până în prezent. Eu am tratat această

problemă în lucrarea mea *Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, (București, 1991-1993, 470 p.). De aceea, nu am reluat problema istoriei și învățăturii Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe, pentru a nu repeta ceea ce am scris în mod detaliat în acea lucrare.

Pentru un teolog ortodox, elaborarea unei Istorii a Dogmelor în Protestantism după izvoarele oficiale ale Bisericilor Protestante este o sarcină extrem de dificilă. Istoria Dogmelor în Protestantism nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care un teolog studiază în mediul protestant întreaga Istorie a Dogmelor sub îndrumarea unor profesori de teologie. Volumul III al acestei Istorii a Dogmelor, care se ocupă cu Istoria Dogmelor în timpul Reformei și Conciliului de la Trident, constituie rezultatul unei cercetări îndelungate întreprinse între anii 1976 și 1981, la Facultatea de Teologie a Universității din Lund (Suedia).

București, 6 iunie 2004

Pr. Prof. Dr. Ștefan N. Sandu

PARTEA A TREIA A ISTORIEI DOGMELOR.

ISTORIA DOGMELOR DE LA REFORMĂ PÂNĂ LA CONCILIUL DE LA TRIDENT

PARTEA ÎNTÂIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN TIMPUL REFORMEI

CAPITOLUL I
TEOLOGIA REFORMATOARE A LUI MARTIN LUTHER (1483-1546)

1. Locul lui Luther în Istoria Dogmelor

Istoria Dogmelor a constituit obiect de cercetare atât pentru teologii protestanţi cât şi pentru teologii romano-catolici. Cercetarea teologică în domeniul Istoriei Dogmelor a arătat că dezvoltarea învăţăturii dogmatice prin Reforma lui Luther constituie o parte importantă a Istoriei Dogmelor în Protestantism. Această dezvoltare teologică prin Luther a fost tratată în mod aprofundat în manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor scrise de teologii protestanţi. În partea întâia a acestei lucrări va fi prezentată o Istorie a Dogmelor în timpul Reformei şi dezvoltarea învăţăturii dogmatice a Bisericii prin Reforma şi teologia lui Luther. Înainte de a intra în tratarea propriu zisă a înţelegerii dogmelor Bisericii de către Luther, trebuie să se precizeze locul lui Luther în cadrul Istoriei

Dogmelor. Luther s-a format ca teolog în Biserica Catolică, în cadrul unei mânăstiri augustiniene. La Universitatea din Erfurt, Luther a fost educat în Scolastica nominalistă şi a devenit un teolog fidel al acestei şcolii scolastice nominaliste. Luther a cunoscut foarte bine teologia scolastică reprezentată în timpul său prin Gabriel Biel (1410-1495) şi Pierre d'Ailli (1350-1420). Prin studiile întreprinse, Luther a aprofundat de asemenea teologia lui Thoma d'Aquino (1225-1274) şi Duns Scotus (1270-1308), dar el a preferat pe Wilhelm Ockham (1285-1347). O influenţă decisivă asupra lui Luther a fost exercitată de Vicarul general al Ordinului augustinian, Johannes von Staupitz (1468/9-1524), care în 1512 îi va acorda lui Luther titlu de Doctor în teologie al Universităţii din Wittenberg. Luther va fi apoi succesorul lui Johannes von Staupitz la catedra de Exegeza Noului Testament a Universităţii din Wittenberg. Cercetarea în domeniul Istoriei Dogmelor a arătat că pregătirea teologică a tânărului Luther a fost determinantă pentru dezvoltarea ulterioară. În dezvoltarea teologică a lui Luther trebuie să se abordeze mai întâi teologia lui Luther înainte de Reformă (1517). Problemele principale ale acestei perioade sunt concepţiile despre Lege şi Evanghelie, păcatul originar, hristologia, harul dumnezeiesc, credinţa şi în mod deosebit Taina Pocăinţei. Perioada următoare începe cu redactarea celor 95 de teze expuse la Wittenberg, care au constituit un atac serios la adresa învăţăturii Bisericii Catolice. Perioada de după Reformă în care Luther stabileşte concepţiile sale principale începe cu teologia celor 95 de teze. Principalele învăţături ale Luther formulate după 1517 pot fi socotite următoarele: Sfânta Scriptură, Legea şi Evanghelia, Tradiţia, dogmele Bisericii vechi, Dogma Sfintei Treimi, Persoana şi opera lui Iisus Hristos, justificarea sau

îndreptarea, credința, harul dumnezeiesc, predestinația, Biserica, Cuvântul și sacramentele. Pentru Istoria Dogmelor, elementele catolice păstrate de Luther în teologia sa sunt de o mare însemnătate deoarece arată dezvoltarea sa teologică începând de la perioada de monah în mânăstiea augustiniană din Erfurt până la fixarea principalelor concepții reformatoare în dezbaterile aprinse cu unii teologi catolici și cu Biserica Catolică. Începând cu Reforma din 1517 și până la sfârșitul vieții sale, Luther a tratat în mod aprofundat principale dogme și învățăturii ale Bisericii creștine cărora le-a dat o interpretare proprie prin prisma gândirii sale reformatoare. În disputele teologice cu Biserica Catolică, Luther s-a îndepărtat atât de învățătura Bisericii Catolice cât și de învățătura Bisericii creștine universale. Această istorie a învățăturii dogmatice a Bisericii prin Reforma lui Luther constituie obiectul Istoriei Dogmelor și este de o deosebită importanță pentru înțelegerea învățăturii Bisericilor Protestante.

„Contribuția reformatoare a lui Luther formează punctul de plecare pentru întreaga apariție și dezvoltare a teologiei evanghelice-luterane. Opera lui Luther a constituit într-un grad mai mare sau mai mic un izvor direct de inspirație pentru gândirea teologică și propovăduirea bisericească în timpul tuturor epocilor, care au trecut de la Reformă. De aceea, Luther ocupă un loc central în Istoria Dogmelor"[1].

---

[1] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt.* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 185; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines.* Vol. II. *History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 221. Pentru teologia lui Luther a se vedea următoarele izvoare și lucrări de specialitate: M. Luther, *Werke. Kritische Gesammtausgabe* 1-54, Weimar, 1883-1928; O. Clemen (Hrsg.), *Luthers Werke in Auswahl,* 1-8, Berlin, 1950; Erich Seeberg, *Grundzüge der Theologie Luhers,* Stuttgart, 1940; Ragnar Bring,

Locul lui Luther în Istoria Dogmelor a fost considerat în mod diferit exprimând concepţiile personale ale teologilor protestanţi, care au scris tratate sau manuale de Istoria Dogmelor. De aceea, în acest subcapitol se impune o prezentare a unor afirmaţii ale teologilor protestanţi care au scris lucrări de Istoria Dogmelor. Reforma lui Luther a fost tratată din diferite puncte de vedere. În acest subcapitol despre locul lui Luther în Istoria Dogmelor urmează să se prezinte doar poziţia lui Luther în Istoria Dogmelor în Protestantism. Prezentarea se limitează numai la unele aspecte teologice, trecând peste aspectele politice, sociale, religioase şi de altă natură, care au fost

---

Kristendomstolkningar i gammal och ny tid, Skånska Centraltryckeriet, Lund, 1950; Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Bd. II, Lund, 1955, col. 879-893; Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 7-44; Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, 4. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964; Leif Grane, *La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique*, în „Positions luthériennes", 1972, nr. 2, p. 76-96; Regin Prenter; *Le luthéranisme et la théologie protestante actuelle*, în „Positions luthériennes", 1972, nr. 2, p. 170-178; Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. unveränderte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977; Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning. Dogmatik.* 7. oplag, G. E. C. Gads Forlag, København, 1979; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte.* Band 2. *Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

tratate exhaustiv în diferite lucrări. În acest subcapitol se urmăreşte doar punctul de vedere al Istoriei Dogmelor.

După A. Harnack, „Reforma lui Luther este în multe privinţe un fenomen al Catolicismului vechi sau chiar un fenomen medieval, în timp ce dacă o judecăm din punctul de vedere al nucleului său religios, ea este mai degrabă o restaurare a Creştinismului paulin în spiritul unei noi epoci. În această afirmaţie este stabilită poziţia Reformei în istorie, în timp ce totodată relaţia ei cu dogma este determinată. Din aceasta noi vedem cum Reforma nu poate fi estimată în mod simplu prin rezultatele pe care ea le-a obţinut în spaţiul primelor două generaţii"[2].

Reforma lui Luther a adus o nouă viziune asupra Istoriei Dogmelor spre deosebire de doctrina catolică despre dogme. Dacă dogmele Bisericii creştine din primele opt veacuri au fost interpretate şi aprofundate în Biserica Catolică din Evul Mediu, prin Reforma lui Luther apare o altă interpretare a dogmelor dată de marii Reformatori.

---

[2] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Translated from the Third German Edition by Neil Buchanan, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 169. A. Harnack a accentuat acest punct de vedere şi în compendiul său de Istoria Dogmelor, unde afirmă următoarele aspecte. „Catolicismul posterior Conciliului de la Trident şi socianismul sunt în multe privinţe fenomene moderne; dar considerându-le în originea lor religioasă ele nu sunt aşa, ci sunt mai ales consecinţe ale Creştinismului Evului Mediu. Reforma, aşa cum noi o vedem în creştinismul lui Luther, este dimpotrivă în această privinţă un rezultat al Catolicismului vechi şi chiar un rezultat al Evului Mediu; dar dacă ea se judecă după originea ei religioasă, ea este mai ales o restaurare a Creştinismlui paulin în spiritul unei noi epoci" (Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes,* Libraire Fischbacher, Paris, 1893, p. 428; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 454).

De aceea, Bernhard Lohse afirmă că: „Cele mai importante hotărâri dogmatice ale Bisericii vechi au devenit moştenirea comună a Răsăritului şi Apusului. Procesul fragmentării Istoriei Dogmelor a fost grăbit considerabil prin perioada Reformei. De aici înainte nu mai este posibil să se trateze ca o entitate singulară dezvoltarea doctrinară a Bisericii ca un întreg. Mai degrabă trebuie să fie descrise aici fiecare din comunităţile mari. De asemenea, în epoca modernă sunt trăsături comune certe în dezvoltarea istorică a învăţăturii"[3]. Bernhard Lohse explică anumite circumstanţe ale Reformei atunci când afirmă că: „Este adevărat că în timpul Reformei moştenirea sa a fost învrăjbită într-un conflict mai rău decât oricare în istoria Bisericii. Nu există un important segment al Dogmaticii creştine asupra căruia să nu fi fost disensiune între Luther şi Roma, dar de asemenea între Luther şi Zwingli şi mai târziu între luterani şi Calvin. Chiar dacă Luther a recunoscut şi a acceptat hotărârile rezultate din controversele trinitare şi hristologice, accentuarea lui a fost diferită în multe puncte de vedere şi ca un rezultat al reflecţiilor sale proprii, el a contribuit cu unele noi perspective în mod total. Aceasta este adevărat în special despre hristologia lui, care, ca un rezultat al disputei cu Zwingli, el a intensificat-o în modul cel mai pronunţat cu aşa numita doctrină despre ubiqvitate"[4].

Adolf von Harnack a considerat că, epoca anilor de la 1519 până la 1523 a fost aceea a celor mai frumoase

---

[3] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First centur to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 156.
[4] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortsress Press, Philadelphia, 1980, p. 156-157.

timpuri ale Reformei şi a fost un plan providenţial minunat ca totul să fie îndeplinit, sarcina totală a viitorului a fost luată de Luther însuşi şi a fost încheiată cu existenţa lui. Această primăvară a fost urmată de o vară nu aşa de abundentă. În acei ani, Luther s-a depăşit pe sine şi a părut că transcende limitele individualităţii sale personale, căci el a fost Reforma, în măsura în care el a rezumat în sine ceea ce a fost odată implicat în reîntoarecerea la Creştinismul paulin şi la întemeierea unei noi epoci[5].

Harnack susţine aici o părere personală despre atitudinea lui Luther faţă de Creştinismul paulin afirmând că Luther a văzut teologia lui ca o revenire la Creştinismul paulin prin faptul că el a comentat aprofundat epistolele Sf. Ap. Pavel. Dar comentariile lui Luther la epistolele Sf. Pavel au însemnat în acelaşi timp întemeierea unei noi epoci în Biserică şi în teologie.

Adolf Harnack influenţat de construcţiile istorice ale teologiei liberale afirmă că: „orizontul istoric al lui Luther s-a extins nu numai dincolo de timpul originii Bisericii papale, care se întinde pentru el în multe puncte de vedere până la linia de aur a Noului Testament, ci mai presus de toate pentru că dogma, legalitatea istorică a perioadei dintre secolul al II-lea şi secolul al VII-lea, nu a fost mult timp sursa nemijlocită de la care a înflorit condiţiile pe care el le-a susţinut în prezent. În timpul lui Luther, dogma veche a fost un lucru absolut, încât a fost suficient să se arate că se ţine seama de ea după cum deja am arătat. Prin urmare, atunci când Luther a atacat erorile teologiei, el s-a îndreptat exclusiv împotriva teologilor scolastici şi

---

[5] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 170.

aristotelismului medieval... În teologia combativă, el a combătut teologia Evului Mediu"[6].

Adolf von Harnack afirmă astfel că Luther a criticat unele erori ale teologiei catolice şi s-a ridicat numai împotriva scolasticilor şi a curentului aristotelic din teologia catolică. Harnack face astfel o delimitare a criticii aduse de Luther teologiei şi Bisericii Catolice.

De astfel, în privinţa Istoriei Dogmelor se pune întrebarea unde este centrul de greutate pentru epoca Reformei. La această problemă au fost date răspunsuri foarte diferite. Din partea romano-catolică, Reforma a fost în mod frecvent prezentată ca o apostazie de la Biserica adevărată şi de aici de la dogma moştenită. În această perspectivă, Luther apare ca unul care a distrus unitatea Bisericii şi astfel a adus o mare nenorocire nu numai în tot Creştinismul, ci şi în Apus în ansamblu. Totuşi, un asemenea răspuns dă impresia de diletantism istoric[7]. Luther a eliberat Evanghelia lui Iisus Hristos de clericalism şi de moralism întărind autoritatea ei în formele teologiei catolice vechi sub care se prezenta această Evanghelie şi el a fost primul care a dat acestor forme sensul şi importanţa lor pentru credinţă, după ce ele au rămas inoperante timp de secole[8]. Ernst Troeltsch a

---

[6] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 173.

[7] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 157. O mişcare asemenea donatismului ar fi astăzi numită o biserică sau o denominaţiune şi bineînţeles schisma dintre Bisericile greacă şi latină, care s-a produs cu sute de ani înainte de Luther nu trebuie să fie uitată (Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present,* Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 157).

[8] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 173.

susținut poziția că în multe privințe Reforma trebuie să fie considerată ca medievală, în măsura în care ea a continuat să creadă că în religie omul este confruntat cu o realitate obiectivă. Această realitate nu a fost aceeaşi din timpul Evului Mediu. Totuşi, Troeltsch spune că în timp ce Evul Mediu a avut o realitate obiectivă în dogmele şi sacramentele lui, Reforma a avut realitatea ei obiectivă în Cuvântul lui Dumnezeu şi în Biblie. Deci, epoca modernă nu începe cu Reforma. Într-adevr, el susține că ar fi mai corect să se spună că Reforma a întârziat, pentru un anumit timp, apariția epocii moderne. Poziția lui Troeltsch nu aduce un răspuns satisfăcător la problema modului cum Reforma corespunde Istoriei Dogmelor[9].

Wolf-Dieter Hauschild face o prezentare sistematică şi concisă a dezvoltării teologice a lui Luther ca reformator şi vede teologia lui Luther dintr-o altă perspectivă decât prezentările mai vechi ale teologilor luterani.

Wolf-Dieter Hauschild afirmă că: „tânărul Martin Luther (1483-1546) a fost în râvna sa religioasă şi în teama sa pentru mântuire o imagine tipică a pietății medievale târzii. El s-a dedicat apoi reflecției teologice intensive, pe care a primit-o din Biblie, ca şi din existența proprie. La el, contextul dintre teologie şi biografie este important, deoarece ambele se pecetluiesc reciproc. Dezvoltarea până la 1517/1518 a fost influențată istoric tradițional prin întâlnirea sa cu nominalismul şi augustinismul, umanismul biblic şi mistica şi această dezvoltare a fost determinată hotărâtor prin studiul Bibliei. Ea se referă la problema

[9] Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 157-158.

mântuirii: cum poate omul să devină drept în fața judecății lui Dumnezeu?”[10].

Wolf-Dieter Hauschild elucidează și aprofundează problemele Reformei și teologiei luterane în lumina izvoarelor și a cercetării actuale.

Friedrich Loofs, în lucrarea sa fundamentală *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, în Partea a patra, în Capitolul I. *Înțelegerea religioasă a Evangheliei și Tradiția dogmatică la Luther*, consacrat lui Luther, a tratat despre *Valoarea ideilor fundamentale pozitive ale lui Luther*. Loofs începe descrierea sa despre Luther afirmând că: „Faptul că Reforma luterană nu a plecat de la o critică a învățăturii Bisericii, că ea a fost mai mult decât o revizuire a conceptului de învățătură bisericească, aceasta învață deja dezvoltarea lui Luther. Problema religioasă-practică *o wenn willtu einmal fromm werden und genug thun, dass du einen gnädigen Gott kriegest?* a fost punctul de plecare. Ea a preocupat pe Luther în Mânăstirea augustinienilor din Erfurt (1505). Ca monah și preot monah (după 1507) în Erfurt, percum și ca profesor monah la Universitatea din Wittenberg (din toamna anului 1508) și la Universitatea din Erfurt (din toamna anului 1509), Luther și-a dat osteneala, pe lângă studiile făcute și înainte de studii, să se îndrepte spre Dumnezeu prin viața monahală. Totuși, atunci când el, în Erfurt, din călătoria întreprinsă la Roma (iarna anilor 1511-1512), a fost tulburat, pentru că nu și-a găsit liniștea pe care a căutat-o, el nu a mai vorbit despre ruptura sa cu Biserica Catolică.

---

[10] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 278.

Vorbirea sa lasă să se recunoască clar ce fel de ispită a fost aceea care l-a chinuit pe el"[11].

Friedrich Loofs a aprofundat Reforma lui Luther şi teologia acestuia pe baza izvoarelor Reformei, ceea ce a constituit un fundament solid pentru cercetarea actuală a teologiei lui Luther în cadrul Istoriei Dogmelor. Wolf-Dieter Hauschild redă aproape acelaşi context al începuturilor reformatoare ale lui Luther când se pronunţă în legătură cu pregătirea teologică a lui Luther.

Hauschild afirmă că: „mai întâi în spaţiul neoficial al activităţii sale la Universitatea din Wittenberg, el a elaborat începutul învăţăturii sale despre îndreptare, care după 1517/1518 a dus la o înnoire fundamentală a teologiei şi la îndepărtarea sistemului de până acum al mijlocirii bisericeşti a mântuirii. Prin urmare, deja înainte de disputa despre indulgenţe, elementele esenţiale ale învăţăturii lui au fost formate, însă contrazicerea cu poziţia învăţăturii Bisericii s-a refractat ca o putere a formei importante a unei dezvoltări mai departe"[12].

Reinhold Seeberg descrie genialitatea lui Luther atunci când începe prezentarea capitolului său despre poziţia lui Luther în Istoria Dogmelor.

„Martin Luther (n. 1483) a fost un geniu fără egal şi totuşi el a fost „un suflet simplu". El a avut o facultate minunată de realizare, în profunzimi clare a experienţei sale proprii, a tuturor emoţiilor şi obligaţiilor epocii sale. În geniul său religios, el a avut o energie unică şi deosebită, care l-a plasat înaintea contemporanilor săi, cel

---

[11] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 685-686.

[12] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 278.

puțin pentru un anumit timp, în destinul său. El s-a născut pentru a fi în relație cu oamenii și a-i conduce". Puterea lui Luther a constat în credința sa, pe care el a descoperit-o în contestarea neștiinței și disputele spirituale terifiante. Certitudinea fermă a credinței evanghelice, pe care el însuși a dobândit-o, el a propovăduit-o în viața sa cu o strălucire uimitoare, pe care numai experiența personală poate să o dea, cu puterea și multilateralitatea unui geniu religios adevărat și cu ardoarea sfântă a unui profet"[13].

Anders Nygren reluând teza multor teologi luterani susține că Luther nu a întemeiat o Biserică nouă și se poate vorbi despre Biserica Luterană numai în sens impropriu. De altfel, Anders Nygren a reprezentat în teologia evanghelică-luterană un curent teologic, care a susținut ideea Bisericii ca Trup tainic al lui Hristos. Anders Nygren a descris Biserica prin denumirile date ei de Noul Testament, dintre care cea mai cunoscută denumire fiind aceea de Trup tainic al lui Hristos. Din păcate afirmațiile lui Nygren despre Biserică nu au fost împărtășite și de alți teologi luterani, aceștia rămânând la definiția clasică a Confesiunii Augustane, care vede în Biserică o comuniune a sfinților.

După Anders Nygren, „În primul rând, ceea ce trebuie să se stabilească este că importanța lui Luther în Istoria Bisericii nu constă în aceea că el a întemeiat o societate religioasă proprie. Când noi vorbim despre „Biserica Luterană", aceasta se întâmplă numai în sens impropriu. Aici este vorba de ceva care se face sub impresia realității, dar nu despre ceea ce Luther a avut în vedere. În propovăduirea sa reformatoare el a fost conștient să nu

---

[13] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 221-222.

prezinte vreun sens special. El a avut în vedere să reda doar însemnătatea originară a Evangheliei"[14].

Benhard Lohse se referă la o lucrare a lui Holsten Fagerberg şi arată că Luther este totuşi în măsură mai mare dependent de Tradiţie. De aceea, Friedrich Loofs a vorbit despre tradiţia dogmatică la Luther.

După Holsten Fagerberg, în *Die erste Psalmenvorlesung* întâlnim două idei ecleziologice fundamentale, o dată Biserica, *corpus Christi*, a doua oară, Biserica, *populus fidelis*. Prezentările tradiţionale, că Biserica este „Templul lui Dumnezeu" sau „noul Ierusalim" sau „mama credincioşilor", nu se găsesc numai la Luther în timpul tinereţii, ci acest lucru apare şi mai târziu[15]. De aceea, el respinge orice vorbire despre o Biserică, ce s-ar denumi după numele lui. În scrierea *Eine treue Vermahnung zu allen Christen*... (1522), el se îndreaptă împotriva celor care „vor să ştie ceva nou şi se consideră ca ‚gut Lutherisch'[16]. Gustaf Aulen[17], caută să explice conceptul lui Luther despre Biserică şi afirmă că termenii Biserică „nevăzută" şi Biserică „văzută" nu au contribuit niciodată la un concept lucid despre Biserică. Dacă Biserica este împărţită într-o Biserică nevăzută şi una văzută, Biserica nevăzută vrea să fie numai o idee abstractă şi Biserica

---

14 Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 881.

15 Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 2, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 9.

16 Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 881.

17 Gustaf Aulen, *The Catholicity of Lutheranism. A Contribution to the Ecumenical Discussion*, in „World Lutheranism of Today. A Tribute to Anders Nygren", Lund, 1950, p. 5.

văzută pierde tot mai mult conţinutul ei religios. Pentru Luther nu există o asemenea împărţire. Biserica definită ca mama fiecărui creştin nu este altceva decât Biserica istoriei, Biserica lui Hristos şi a Apostolilor Săi, care trăieşte şi lucrează de-a lungul veacurilor. După Luther, există numai o Biserică, aceea în care Dumnezeu şi Hristos lucrează. Cel mai important lucru dintre toate este că Evanghelia lui Hristos trebuie să ajungă la oameni în întregime. Cuvântul lui Dumnezeu, care este cuvântul despre Hristos, trebuie să se propovăduiască curat şi clar. Luther găseşte că Biserica într-un mod impresionant a absorbit Evanghelia prin a o transforma în Lege[18].

Scopul prezentării care urmează este numai de a da o expunere rezumativă a principalelor idei ale teologiei lui Luther, aşa cum ele se descriu în comparaţie cu tradiţia anterioară şi contemporană lui Luther.

Pentru a expune poziţia lui Luther în cadrul Istoriei Dogmelor trebuie să ne referim mai întâi la teologia lui Luther din perioada prereformatoare, la dezvoltarea teologică a lui Luther până la Dieta de la Worms (1521) şi apoi la raportul teologiei lui Luther cu Scolastica.

Bengt Hägglund pune într-o lumină nouă teologia lui Luther şi cercetarea acesteia de către teologii luterani actuali. Pe această linie va merge de asemenea Aleksander Radler. Punctele de vedere ale lui Bengt Hägglund privind tradiţia teologică medievală se regăsesc în manualul de Istoria Dogmelor al lui Carl Andresen şi Adolf Martin Ritter.

„Cercetarea luterană modernă a tratat adesea „teologia tânărului Luther”. Acest interes se bazează pe reprezentarea că Reforma s-ar putea explica genetic prin

---

[18] Anders Nygren, *Luther,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 882-883.

reîntoarcerea la Luther din perioada tinereţii pentru a vedea cum s-au dezvoltat ideile lui. De aici urmează că exact la Luther cel tânăr şi în lumea gândirii lui necunoscută în mod relativ înainte s-a considerat să se găsească puncte puternice care influenţează anumite forme ale gândirii teologice actuale"[19]. Totuşi, trebuie să se observe că prin acest mod de procedură, teologia Reformei se consideră din alte puncte de vedere decât acelea pe care el însuşi la vârsta matură le-a construit. El însuşi a fost critic faţă de dezvoltarea lui anterioară şi a considerat că el a greşit în multe privinţe şi nu a priceput clar poziţia lui opusă teologiei scolastice, în care el s-a format[20].

Scrierile lui Luther nu au apărut în vreun plan sistematic aranjat, ci opera lui este strâns legată de viaţa lui, după cum este cazul şi cu Fer. Augustin. Aceasta nu înseamnă că operei lui îi lipseşte concepţia fundamentală, ci numai că scrierile lui poartă amprenta locului vieţii lui, adică în majoritatea cazurilor polemicii lui împotriva adversarilor săi. De aceea este oportun să menţionăm titlurile celor mai importante scrieri[21].

---

[19] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt.* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 181.
[20] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p.185.
[21] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 133. Se menţionează aici în ordine cronologică unele dintre screrile lui Luther înainte de Reformă şi după declanşarea Reformei în 1517: *Psalmenforlesung/Dictata super Psalterium (August 1513-Oktober 1515); Römerbriefvorlesung (Oktober 1515-Oktober 1516); Disputation gegen die schlolastische Theologie/Disputatio contra scholasticam theologiam (1517); 95 Thesen über den Ablass (31 oct. 1517); Sermon von Ablass und Gnade (1518); Heidelberger Disputation/Dispute de Heidelberg (1518); Leipziger Disputation (1519); Sermon von den guten Werken (1520); An den christlichen Adel deutscher Nation (1520); Von der*

1.1. Criza religioasă a lui Luther

Deoarece cercetarea teologică din ultimii s-a ocupat mai mult cu teologia „tânărului Luther”, s-a putut obţine o cunoaştere dezvoltată a fundamentului gândirii lui. Luther s-a dedicat repede şi cu succes ştiinţei timpului său, mai întâi aristotelismului şi apoi occamismului, fără a avea o atitudine critică faţă de ele. Nici chiar criza lui interioară, care a culminat cu întâmplarea de la Stotternheim şi a dus la intrarea lui în mănăstire, nu a însemnat vreo rupere de tradiţie. Fulgerul de la Stotternheim a fost pentru el o expresie a mâniei lui Dumnezeu şi prin aceasta a crescut conştiinţa păcătoşeniei lui şi teama de judecata lui Dumnezeu[22].

Bengt Hägglund consideră determinantă pentru viaţa şi teologia lui Luther, criza religioasă prin care acesta a trecut în vara anului 1505. Această criză a fost apreciată în mod diferit de teologii protestanţi şi catolici, de aceea aici

---

babylonischen Gefangenschaft der Kirche (1520); Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520); Von der weltlichen Obrigkeit (1523); Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (1523); Wider die himmlischen Propheten (1525); De servo arbitrio/Vom unfreien Willen (1525); Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1527); Grosser Catechismus, Kleiner Catechismus (1529); Schmalkaldische Artikel (1537); Von den Conciliis und Kirchen (1539); Wider Hans Worst (1541); Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet (1545). (A se vedea: Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. XXXIX-XL; Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 133-135).

[22] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid.* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 135.

sunt menționate doar unele aspecte importante pentru dezvoltarea teologică a lui Luther.

În vara anului 1505, Luther a trecut printr-o criză, care l-a dus la hotărârea de a deveni monah (fulgerul de la Stotternheim din 2 iulie 1505). Luther a intrat astfel în mânăstirea augustiniană din Erfurt. El a fost hirotonit preot în 1507 şi a studiat teologia în conformitate cu ordinea de studii a mânăstirii. În acest timp el a făcut cunoştinţă cu dogmatica occamismului[23].

La Universitatea din Erfurt, Luther a fost educat în Scolastica nominalistă şi a fost fidel profesorilor acestei şcoli. Melanchthon a arătat că Luther cunoştea pe Gabriel Biel şi Pierre d'Ailly aproape pe de rost. Conform lui Melanchthon, „Luther a citit timp îndelungat şi mult pe Occam şi a preferat spiritul de pătrundere al acestuia faţă de Toma d'Aquino şi Scotus. De aceea este evident că ideile teologice ale nominalismului vor juca un rol mare în criza religioasă îndelungată, pe care Luther a trăit-o în timpul şi după perioada din mănăstire. În mănăstire, Luther a căutat răspuns la problema despre Dumnezeu cel milostiv pe două căi: prin practicarea pocăinţei monahale şi prin studiul Bibliei[24]. Lucrarea lui Gabriel Biel, *Collectorium* şi „Comentariile la Sentinţele" lui Pierre d'Ailly şi Occam aparţin scrierilor pe care Luther le-a studiat. În anul 1509, după ce Luther a stat un an în Wittenberg şi a ţinut prelegeri despre etica lui Aristotel, el

---

[23] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt.* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 186. Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 686, explică exact şi detaliat aceste aspecte din viaţa şi activitatea lui Luther

[24] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 161.

a fost numit „sententiarius", adică a primit dreptul să predea despre *Sentințele* lui Lombard. Însemnările pe marginea acestor prelegeri se păstrează în continuare[25].

Studiile din mănăstire au fost mai conservative decât activitatea la Universitatea din Erfurt, unde domina occamismul. În centrul studiilor lui Luther nu a stat totuşi Thoma de Aquino, ci Duns Scotus. Luther a ajuns totuşi curând să-l considere mai important pe Occam. Teologia lui Luther a fost creată în tradiția scotistă-occamistă, determinată în detaliu cu referire la Gabriel Biel[26].

Direcția spirituală dominantă în Universitatea din Erfurt a fost atunci occamismul, care s-a întâlnit mai ales în concepția mijlocită în parte prin Gabriel Biel[27].

Luther a învățat de la Biel că prin căință deplină şi din proprie inițiativă se poate ajunge la primirea Tainei Pocăinței şi prin aceasta la îndreptare. Este vorba despre faptul că de la iubirea față de Dumnezeu se ajunge la iubirea față de aproapele. Dacă omul ajunge la aceasta prin propria putere, harul se infuzează în el. Păcatul strămoşesc există în continuare, ca rest impersonal, dar păcatul personal, activ este anulat. Acest sistem, poate împreună cu firea lui melancolică, l-a dus pe Luther la cunoscuta lui îndoială. Pentru el aceasta a fost numai o cauză pentru autocritica necruțătoare. El a considerat că puterea păcatului nu poate să fie ruptă, şi că el de aceea a fost

---

25 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt.* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 182.

26 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 135.

27 Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, p. 3.

lipsit de ajutor în fața judecății lui Dumnezeu[28]. Lupta lui Luther în mănăstire s-a ascuțit mai mult datorită viziunii despre predestinație a teologiei nominalisate. Dacă Luther a găsit, că pentru el a fost imposibil să facă ceea ce Taina Pocăinței a pretins de la el, s-a considerat că explicația trebuie să existe în aceea că prin decretul insondabil al lui Dumnezeu s-ar fi hotărât condamnarea veșnică și aceasta s-a interpretat ca o realitate prezentă și inevitabilă în viața lui. În această situație Luther a găsit totuși ajutor pe diferite căi, prin persoane deosebite din anturajul său și prin studiu[29].

Sugestia catolică genială, care a fost îndatorirea lui de a crede în iertarea păcatelor, l-a îndreptat pe el într-o nouă direcție. El a învățat să nu despartă faptele de iubire, ci a iubi dreptatea și pe Dumnezeu, constituie criteriul adevăratei Pocăințe (Staupitz). După această perioadă, Luther se află tot mai mult sub influența Fer. Augustin. În mod gradat Luther este condus la cea mai profundă experiență personală în adevăratul centru al ideilor scripturistice și astfel de termeni ca har și dreptate primesc un nou înțeles[30].

Luther a văzut situația lui personală disperată, în perspectiva unei gândiri intensive asupra problemei predestinației. Predestinația a fost pentru el dublă, adică pentru mântuire sau condamnare, și el a interpretat starea lui ca și cum el a fost condamnat din veșnicie de

---

[28] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 136.

[29] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar.* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 162.

[30] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 223.

Dumnezeu. El şi-a format chipul despre Dumnezeu din aceste trăiri şi aceasta l-a condus la simţăminte revoltătoare faţă de un Dumnezeu, care cere imposibilul de la om. În această situaţie, Luther a cunoscut pe vicarul general augustinian Johannes von Staupitz (1469-1524)[31].

Într-o problemă, care a privit anumite dezacorduri în cadrul ordinului augustinienilor, Luther a fost trimis la Roma şi a cunoscut la fel ca şi alţi pelerini din acel timp dezamăgirea privind decăderea de la Roma. După întoarcerea sa în Germania, Luther a fost constrâns să părăsească oraşul Erfurt şi s-a mutat la Wittenberg, unde prinţul Fredrik cel Înţelept a întemeiat în 1502 o mică Universitate şi unde Staupitz, vicarul general al ordinului lui Luther avea reşedinţa[32]. Relaţia sa cu Vicarul general al augustinienilor şi al Reformei germane, cu înţeleptul Johannes von Staupitz, l-a condus pe el în 1512 la Universitatea din Wittenberg pentru titlul de doctor în teologie (ceea ce corespunde abilitării actuale), şi ca succesor al acestuia a preluat postul de profesor pentru exegeza biblică. Apoi el a exercitat vocaţia sa de profesor universitar şi în acelaşi timp o slujire a propovăduirii prin interpretarea şi mărturisirea Scripturii au determinat întreaga sa viaţă[33]. Staupitz a fost cel care l-a sfătuit pe

[31] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 136. Pentru relaţia dintre Staupitz şi Luther, şi însemnătatea lui Staupitz pentru dezvoltarea teologică a lui Luther, a se vedea: E. Wolf, *Staupitz und Luther*, Leipzig, 1927.

[32] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt.* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 186-187.

[33] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 279.

Luther să se consacre studiilor şi activităţii predicatoriale. În anul următor, 1512, Luther a devenit doctor în teologie şi a preluat un post de profesor de *Lectura in Biblia* la Universitate[34]. La Facultatea de Teologie a Universităţii din Wittenberg, întemeiată în 1502, Luther a ocupat catedra universitară pentru Exegeza biblică[35].

Staupitz s-a considerat mai înainte că aparţine tradiţiei mistice germano-olandeze păstrate de la Bernhard de Clairvaux, dar cercetarea mai nouă vede de asemenea mistica germană, ca un element în teologia ordinului tomist-augustinian. Staupitz a avut o mare importanţă pentru Luther prin faptul că el l-a condus spre aşa numita *via antiqua*, o mişcare de reacţie faţă de occamism, care a continuat să susţină că credinţa şi raţiunea ar putea să se unească în sens tomist. Occamismul în care Luther s-a format în şcoală s-a numit *via moderna*[36].

Noi suntem orientaţi asupra lui Staupitz prin lucrarea lui Ernst Wolf. Staupitz nu este occamist, ci tomist adevărat, mai exact elev al lui Agidius din Roma şi adept al şcolii din Leipzig şi al direcţiei *via antiqua*, accentuând realitatea lumii conceptuale teologice şi filozofice[37].

---

[34] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 182-183.

[35] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 280. Hauschild menţionează de asemenea denumirea de *Lectura in Biblia*.

[36] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 136.

[37] D. Erich Seeberg, *Grundzüge der Theologie Luthers*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1940, p. 16. Pentru relaţia dintre Johannes von Staupitz şi Luther, precum şi influenţa determinantă lui Staupitz asupra lui Luther a se vedea: Ernst Wolf, *Staupitz und Luther*, Leipzig, 1927.

Luther a păstrat în mod deosebit întreaga viaţă recunoştinţă profesorului său din ordinul augustinian, Johann von Staupitz. Luther a fost îndrumat de Staupitz să nu se afunde în cugetări asupra predestinaţiei şi a fost trimis la ideile lui Bernhard de Clairvaux despre Hristos[38].

Sfatul concret al lui Staupitz pentru Luther a fost remarcat mai ales în tradiţia fraţilor moravi. El a manifestat teama de predestinaţie, care l-a lovit pe Luther gândind la patimile lui Hristos pentru a explica, pentru el că, teama de judecată trebuie să se poarte în smerenie şi că această teamă înseamnă de fapt că se apropie de Dumnezeu. Chiar dacă Luther cu aceasta nu a ajuns încă la concepţia reformatoare despre Evanghelie se poate vorbi aici despre prima convertire. Cel mai bun izvor pentru descrierea dezvoltării sale ulterioare este renumitul cuvânt înainte la ediţia de la Wittenberg din 1545 a operelor lui Luther în limba latină[39].

Relaţia dintre Johann Staupitz şi Luther este deosebit de importantă pentru că pune în evidenţă teologia lui Luther dintr-o perspectivă mai puţin cunoscută şi valorificată. Influenţa lui Staupitz a fost determinantă în pregătirea teologică a tânărului Luther.

---

[38] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 162. „Dacă tu vrei să discuţi despre predestinaţie, începe cu patimile lui Hristos, şi aşa orice discuţie va înceta. Păstrează pentru tine numai Cuvântul, rămâi în acesta, în care Dumnezeu s-a revelat" (Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 162).

[39] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 136; *WA* 54, 179-187.

În această situaţie, Staupitz, care a fost duhovnicul lui Luther, a devenit un real ajutor. Staupitz a fost tomist şi mistic şi a avut deci o altă tradiţie teologică decât aceea de la care Luther a plecat. El l-a trimis pe Luther să contemple la răstignirea lui Hristos în loc să gândească la predestinaţie, să vadă încercările şi ispitele ca semne ale harului lui Dumnezeu. Prin noile înţelegeri, pentru care Luther a luptat în acest timp, el a ajuns la o mai mare cunoaştere şi a învins neliniştea sa[40]. Pentru Luther, ideile augustiniene despre păcat şi har au început să aibă importanţă. În *Notele marginale* la Petru Lombard, care sunt păstrate din prelegerile lui Luther despre Lombard din toamna anului 1509, când Luther era profesor în Erfurt, Fer. Augustin este lăudat ca învăţătorul „renumit, încă insuficient cunoscut", pe care Luther l-a văzut totuşi prin ochii nominalismului[41]. Luther vorbeşte mai târziu despre „ispită" şi aceasta ocupă un loc important în teologia lui, dar în problema fundamentului concret există o deosebire între ispitele din perioada mânăstirii şi acelea, despre care el vorbeşte mai târziu. În timpul şederii la mănăstire se află dimpotrivă în prim plan problema predestinaţiei. La Luther ispita a fost condiţionată de trup, dar acceptarea că lupta lui în timpul şederii la mănăstire ar fi fost o depresie debilă este lipsită de temei, aceasta este contrazisă printre altele de capacitatea lui de muncă din această perioadă[42].

În timpul anilor 1513-1517, Luther a continuat în tăcere opera sa cu prelegeri, predici şi disertaţii. În acest timp el a

---

[40] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, 1971, p. 187.

[41] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgåmg från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 162.

[42] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 187.

ținut prelegeri asupra Psalmilor (1513-1515), şi Epistolelor către Romani (1515-1516), Galateni (1516-1517) şi Evrei (1517-1518). Aceste prelegeri au fost păstrate într-o anumită măsură, în parte prin însemnările ascultătorilor, în parte din propriile adnotări ale lui Luther. Această operă timpurie constituie pregătirea pentru prezentarea de mai târziu şi pentru concepția reformatoare matură. În problema interpretării Scripturii, Luther exprimă aici părerea, că Scriptura poate fi înțeleasă numai plecând de la o experiență religioasă sau mai degrabă spus prin exercițiu în credință[43].

Aleksander Radler pledează împreună cu alți teologi protestanți pentru plasarea începerii Reformei între anii 1514 şi 1518.

Radler afirmă că, dezbaterea arzătoare din ultimul timp a dus la constatarea că datarea apariției ideilor Reformei este încă nesigură. În general, se menționează apariția ei între anii 1514 sau 1518 şi răspunsul la această problemă are importanță atât pentru aprecierea scrierilor timpurii ale lui Luther cât şi pentru concepția despre apariția ideilor lui. Dacă se spune anul 1514, se pleacă de la faptul că Luther a dezvoltat cea mai însemnată teologie a lui deja înainte de disputa cu Biserica Romano-Catolică şi de la faptul că puterea explozivă din gândirea lui l-a constrâns pur şi simplu să lupte împotriva Bisericii Catolice[44]. Friedrich Loofs a stabilit cu multă rigoare ştiințifică adevărul că Reforma lui Luther a început într-adevăr prin cele 95 de

---

[43] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 184.
[44] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 136.

teze din 31 octombrie 1517[45]. Aceeaşi părere o împărtăşeşte recent şi Jaroslav Pelikan[46].

Prima apariţie în public a lui Luther a trezit puţin interes, dar când el cu cele 95 de teze, făcute publice la 31 octombrie 1517, a intrat în război împotriva folosirii indulgenţelor, a stârnit furtuna, care în câţiva ani a dus la o ruptură completă cu teologia romano-catolică şi cu instituţia Bisericii. Scrieri dispută au fost schimbate între Silvester Prierias şi Luther şi printr-un proces realizat în mod greoi în faţa cardinalului Cajetanus din Augsburg în 1518, curia a căutat să-l facă pe Luther să revină. O mare dispută ridicată între teologul catolic Johannes Eck şi Luther la Leipzig în 1519 nu a fost vreo victorie mai mare pentru nici o parte[47]. Jaroslav Pelikan precizează că secolul al XVI-lea, după afişarea de către Luther a celor „95 de teze" în 1517 până la începutul războiului de 30 de ani în 1618, a constituit într-adevăr pe planul politic şi al societăţii, nu mai puţin decât în domeniul teologiei şi învăţăturii Bisericii, o cotitură majoră în istoria Occidentului[48].

Din punct de vedere teologic a fost mai importantă disputa, care s-a ţinut de către Luther, la o vizită în Heidelberg, în aprilie 1518. Aici au fost tratate nu numai problemele actuale ale indulgenţelor, ci şi problemele

---

45 Friedrich Loofs, *Leifaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 717-718.

46 Jarosla Pelikan, *La tradition chretienne. Histoire du developpement de la doctrine. Tome IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 1.

47 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 185.

48 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 1.

despre păcat şi har, despre incapacitatea omului de a face binele, despre voinţa liberă şi credinţă. La fel ca şi tezele menţionate împotriva teologiei scolastice din 1517, această dispută a fost îndreptată împotriva teologiei occamismului şi filozofiei. Conducătorii activi ai acestei direcţii din Erfurt au întors de asemenea spatele lui Luther. În schimb el a dobândit auditoriu printre generaţia tânără. Universitatea din Wittenberg a ajuns în timpul acelor ani la o asemenea înflorire încât în scurt timp a putut să se măsoare cu cele mai mari instituţii din Germania[49]. „Teologii care susţin apariţia ideilor Reformei în 1518 consideră că teologia reformatoare s-a cristalizat din luptă. Din cuvântul înainte menţionat reiese că Luther a avut într-adevăr o linişte interioară prin faptul că îndreptarea prin credinţă a devenit inteligibilă pentru el. S-ar părea că Luther până la 1545 şi-a clarificat această învăţătură. El spune în cuvântul înainte, că până la acest timp, când el a doua oară a început să ţină prelegeri despre „Psaltire" (1519), nu a înţeles locul din Romani 1, 17 despre *iustitia Dei, dreptatea lui Dumnezeu*"[50]. Această indicare proprie a timpului se pune sub semnul întrebării totuşi de mulţi cercetători luterani. Pe de o parte, se trimite la lucrarea *Die abendländischen Schriftausleger* a lui Denifle, a cărui teză principală este că exegeza mai veche la Romani 1, 17, interpretează *iustitia Dei*, ca o dreptate dăruită de Dumnezeu; pe de altă parte, după cum Regin Prenter arată că Luther deja atunci când el a ţinut pentru prima dată prelegerile despre Psaltire a cunoscut interpretarea

---

[49] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 189.

[50] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 137.

augustiniană a textului din Romani 1, 17 şi că el atunci a susţinut *iustificatio ex fide*[51].

Un fapt, pe care Luther a pus un accent deosebit în cuvântul înainte la operele sale din 1545 şi pe care le redactează cu pregătirea lucrării *Al doilea Comentariu la Psalmi*, în timpul anilor 1518-1519, este descoperit, prin aceea că *dreptatea lui Dumnezeu* din Epistola către Romani nu înseamnă dreptatea care condamnă, ci dreptatea lui Dumnezeu dăruită în şi prin har. În explicarea locului din Psalmul 30 (conform Vulgatei), *in tua justitia libera me*, el a ajuns la cuvântul din Romani 1, 17, „Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în ea (în Evanghelie) din credinţă spre credinţă, precum este scris: Iar dreptul din credinţă va fi viu”, după o lungă reflecţie la această înţelegere[52].

---

[51] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 137; Regin Prenter, "*Der barmherzige Richter*". *Iustitia Dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515*, Copehagen, 1961. Pentru textul la care se referă Luther în Comentariul său la Psalmi (1519/1521), a se vedea : Ernst Kinder, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, în « *Quellen zur Konfessionskunde* », Lüneburg, 1967, p. 18.

[52] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 189; Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 163. În timpul anilor 1519 şi 1520 au fost publicate câteva din cele mai importante scrieri ale lui Luther. O dovadă a productivităţii lui extraordinare din acest timp este că el în a doua parte a anului 1519 a editat nu mai puţin decât 16 cărţi şi 50 de coli imprimate. Cele 80 de pagini tipărite, în WA 40, din marea scriere contra lui Silvester Prierias au fost scrise în două zile (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 190; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906, p. 731-732). În timpul acestor ani au apărut, printre altele, Comentariul mai mic la Epistola către Galateni (1519), „*Sermon von*

„Dacă data originii ideilor lui Luther este neclară, însemnătatea lor este cu atât mai evidentă. Apariţia acestor idei dă răspuns la două probleme. 1. Cum se raportează bunătatea lui Dumnezeu şi dreptatea lui Dumnezeu în mod reciproc ? Luther s-a străduit mult timp pentru a deosebi între Dumnezeu cel care pedepseşte şi Dumnezeu cel milostiv, încă de când a început să deteste noţiunea *iustitia Dei*, „pe care toţi cititorii m-au învăţat să o analizez ca formală sau dreptate activă, în care Dumnezeu este drept şi pedepseşte pe toţi păcătoşii şi nedrepţii" (WA 54, 185)"[53].

În ceea ce priveşte concepţia reformatoare emisă acum prin noua înţelegere a lui Luther a însemnătăţii textului din Romani 1, 17, trebuie să se remarce că a durat mult timp

---

den guten Werken", „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520). În acelaşi an a apărut circulara *An den christlichen Adel deutscher Nation*, cu propunerea de reforme în cadrul învăţământului şi Bisericii, precum şi scrierea polemică *Despre captivitatea babilonică a Bisericii*, în care Luther, printre altele, se separă de învăţătura romano-catolică despre sacramente şi despre monahism (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjäaede utökade upplagan, CWK Gleerups, Förlag, Lund, 1971, p. 190; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Halle a. S., 1906, p. 738). După lungi discuţii, prinţul Fredrik de Sachsen a obţinut ca problema lui Luther să se examineze de parlament, care în aprilie 1521 s-a convocat la Worms în prezenţa împăratului Carol V. În faţa parlamentului întrunit, Luther a fost somat să retracteze afirmaţiile sale. Răspunsul lui cunoscut, dat în ziua următoare după un timp de gândire de o zi, s-a referit la faptul că dacă el nu s-a convins prin Sfânta Scriptură sau prin dovezile raţiunii clare, el nu ar putea să retracteze. Tratativele, care s-au dus apoi la Worms între Luther şi teologi catolici de frunte au arătat în mod mai clar că nu mai era posibilă o înţelegere cu teologii catolici şi cu Biserica Romano-Catolică (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökande upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 190-191).

[53] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 137.

până ce Luther a dobândit o claritate teologică asupra importanţei a ceea ce el a găsit aici. Pentru Luther aceasta s-ar putea să se prezinte ca şi cum învăţătura reformatoare despre justificare ar fi învins în acelaşi timp cu noua înţelegere religioasă, aşa arată totuşi scrieri ale lui Luther, „Comentariul la Psalmi", care a început după numirea lui ca doctor în toamna lui 1512 şi a continuat până în 1515, prelegerile lui despre „Epistola către Romani" 1515-1516, despre „Epistola către Evrei" 1516 precum şi scrieri de mai târziu, că teologia lui Luther s-a aflat într-un stadiu de fermentare. Influenţa din diferite părţi s-a făcut simţită şi în mod deosebit din partea teologiei nominaliste şi a Fer. Augustin. Dar, în afară de aceasta, teologia *prereformatoare* a lui Luther se caracterizează mai ales prin claritatea înţelegerii religioase dobândite acum, care s-a dezvoltat tot mai puternic[54].

Luther s-a străduit să înţeleagă ce a considerat Sf. Ap. Pavel prin dreptatea lui Dumnezeu. În experienţa hotărâtoare a devenit clar pentru Luther că harul lui Dumnezeu şi dreptatea nu se pot separa, ci formează o unitate indisolubilă. Dumnezeu nu este stăpânit de două voinţe contradictorii, ci Dumnezeu este în mod total dreptatea şi această dreptate nu este nimic altceva decât iubirea darnică. Desigur, Luther nu spune în cuvântul înainte cu ce drept consideră el harul lui Dumnezeu şi dreptatea ca un tot, dar alte scrieri şi prelegeri dau răspuns la această problemă[55]. 2. O problemă următoare este dreptatea omului. Din scrierile mistice şi de la Staupitz,

---

[54] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 163.
[55] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 137.

Luther a luat ideea că lucrarea lui Dumnezeu față de om urmărește să îndepărteaze dreptatea proprie a omului. Omul trebuie să fie lipsit de voință înainte ca Dumnezeu să reverse deplinătatea harului Său în om[56]. Luther găsește o „nouă definiție a dreptății", atunci când descoperă că dreptatea lui Dumnezeu revelată în Evanghelie era o „dreptate pasivă", prin care Dumnezeu îmbrăca pe păcătos prin credința în Hristos, după cum indică următorul text paulin: „Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în ea din credință spre credință, precum este scris: Iar dreptul din credință va fi viu" (Rom., 1, 17). Luther găsește această definiție parțial susținută de Fer. Augustin, pentru care dreptatea divină era „nu aceasta prin care Dumnezeu însuși este drept, ci aceea prin care El înzestrează pe om atunci când justifică pe cel nedrept" Această interpretare a Evangheliei l-a făcut pe Luther să spună, în atacul său contra traficului de indulgențe, că „preasfânta Evanghelie a slavei și a harului lui Dumnezeu" este „adevărata comoară a Bisericii". Mesajul Evangheliei a fost învățătura despre îndreptarea prin credință[57]. Pe fundamentul izvoarelor se poate constata că Luther după 1514/1515 a dezvoltat o învățătură cu putere de sistem, o nouă înțelegere a unei reforme antiscolastice a Universității din Wittenberg ca bază a unei critici anticatolice a Bisericii[58]. În ceea ce privește concepția tradițională despre *iustitia Dei*, H. Denifle a făcut să se

---

[56] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 138.

[57] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 136.

[58] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagashaus, Gütersloh, 1999, p. 281.

înţeleagă ceva din interpretarea Bisericii vechi şi medievale pentru o înţelegere a textului din Romani 1, 17. De fapt, interpretarea lui Luther nu poate să se considere ca nouă în mod fundamental. Totuşi, în teologia sistematică dinainte de Luther nu se ţine seamă de această importanţă exegetică a textului din Romani 1, 17. De aici urmează că importanţa credinţei este accentuată mai puternic de Luther în mod esenţial. După înţelegerea lui Luther despre dreptatea lui Dumnezeu şi despre credinţă problema se îndreaptă de la începutul „Epistolei către Romani" împotriva învăţăturii scolastice despre harul habitual. Când astăzi, din punctul de vedere al cunoaşterii reformatoare a lui Luther şi al unei tradiţii catolice înţeleasă corect, nu există o contrazicere necesară, în secolul al XVI-lea, ruptura în fond a fost totuşi inevitabilă[59].

1.2. Atitudinea lui Luther faţă de Fer. Augustin şi de teologia scolastică nominalistă

După cum este cunoscut, Luther a urmat un curs complet de studiul Scolasticii, devenind familiar în mod deosebit cu Lombard, Occam, d'Ailli şi Biel. Această educaţie este adesea aparentă în perioada mai timpurie, dar influenţa acestor studii a fost una permanentă. El şi-a însuşit liniile generale şi structurarea ideilor Scolasticii şi ele au rămas ca puncte de legătură în gândirea sa teologică. În cele mai

---

[59] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 2.Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhock & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 21.

multe din definițiile sale, forma construcției poate fi înțeleasă numai dacă noi avem în minte acest fapt[60]. După J. Lortz, teologia occamistă în care Luther a fost instruit în mănăstire și până la anumit punct sigur la Universitatea din Erfurt nu reprezenta în mod valabil Catolicismul[61].

Leif Grane a aprofundat în mod deosebit originile istorice ale Reformei și caracterul teologic al acesteia, precizând că cercetările recente au făcut odată pentru totdeauna imposibilă concepția despre occamism care este la originea opiniei lui Lortz.

Occamismul, pe care Luther îl cunoștea și în care a fost instruit nu era necatolic, nici mediocru în vreun fel, ci era adevărat și corect. În fond, teoria degradării Scolasticii la sfârșitul Evului Mediu mai ales sub influența a lui Occam și a discipolilor lui, nu este decât o construcție a spiritului neotomist, care este lipsită de orice fundament adevărat în istorie[62]. Totuși, Luther a fost după propria mărturisire un oponent al Scolasticii, precum și al lui Aristotel. Dar motivul care l-a împins pe el la opoziție a fost diferit de acela din care s-au inspirat adversarii Scolasticii prin Umanism. Critica lui Luther nu a fost îndreptată în primul rând împotriva deficiențelor formale ale sistemului. El a considerat învățăturile lui Biel ca fiind corecte, exceptând temele despre har, iubire, nădejde, credință și virtute, iar mai târziu, el vorbește afirmativ despre Lombard, cu excepția că ceea ce el a spus despre credință și justificare

---

[60] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 223.

[61] Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau, 1939, p. 167.

[62] Leif Grane, *La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique*, în „Positions luhériennes", 20 (1972), nr. 2, p. 79.

este „de asemenea de necrezut și insuficient". Acesta este fundamentul opoziției lui Luther[63].

Luther s-a format în tradiția teologică a Scolasticii în timpul studiilor, dar el a trecut această tradiție prin prisma gândirii sale personale reformatoare.

Luther acuza pe scolastici că tratează învățătura Fer. Augustin despre har ca o simplă exagerare. Aceasta nu îl împiedica pe Luther să reproșeze Fer. Augustin că a vorbit foarte puțin despre credință, deși în alte rânduri el vede în Fer. Augustin un fel de predecesor al propriei sale învățături despre justificarea prin credință[64].

Luther, în lucrarea sa *Disputatio contra scholasticam theologiam*, apără pe Fer. Augustin afirmând că: „A zice că Augustin vorbește cu exces contra ereticilor, înseamnă a zice că el s-a înșelat aproape pretutindeni. Contra afirmației comune. Aceasta înseamnă de asemenea a da pelagienilor și tuturor ereticilor o ocazie de a triumfa sau chiar victoria. Și de asemenea înseamnă că expunerea autorității doctorilor bisericești devine iluzorie, pentru că adevărul este că omul, devenit pomul rău, nu poate decât să voiască și să facă răul. Este o minciună a spune că înclinația naturală, liberă, poate să dorească unul sau altul

---

[63] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig, 1898, p. 206; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 223-224. Mulți au atacat formalismul Scolasticii; Luther a atacat substanța Scolasticii și a distrus-o (Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 224).

[64] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 138.

dintre termenii opuşi, dimpotrivă nu este liber, ci captiv. Contra opiniei comune. Este o minciună că voința poate să se conformeze natural poruncii drepte. Contra lui Scotus şi Gabriel Biel. Dar ea provoacă în mod necesar, fără harul lui Dumnezeu, actul vicios şi rău. Apoi ea nu ar fi rea în mod natural, adică a naturii răului, după cum spun maniheii. Ea este totuşi, în mod natural şi inevitabil, o natură rea şi vicioasă. Se admite că voința nu este liberă să se îndrepte spre ceea ce ar fi, care i-a fost arătată ei conform binelui. Contra lui Scotus, Gabriel Biel. Şi nu este în puterea sa să voiască sau să nu voiască ceea ce s-ar fi arătat ei ca atare. A vorbi astfel nu contrazice pe Fer. Augustin care afirmă: „Nimic nu este în puterea voinței ca voința însăşi”[65].

Luther a început ca teolog nominalist şi el s-a confruntat cu ideile nominaliste în timpul crizei sale religioase. În aceeaşi măsură în care el a dobândit o claritate sporită despre noua sa cale, el s-a îndreptat împotriva unor anumite părți din teologia nominalistă şi mai ales împotriva învățăturii despre merit. Dacă Luther în notele marginale la Petru Lombard a redat ideile occamiste despre păcat, merit şi credință, în prelegerile sale la „Epistola către Romani”, el a caracterizat teologia nominalistă ca o „teologie insolentă”. Cu toate acestea, teologia nominalistă a exercitat o influență considerabilă asupra lui Luther atât în perioada prereformatoare cât şi în epoca de mai târziu[66]. În centrul teologiei crucii a lui Luther, precum şi a concepției sale despre istorie şi a

---

[65] Martin Luther, *Oeuvres. Tome I. Controverse contre la theologie scholastique (1517)*, Labor et Fides, Paris, 1957, p. 96-97.
[66] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 164.

experienței umane, se află Evanghelia lui Iisus Hristos. După cum spunea el în comentariul său la Cartea Psalmilor, „Evanghelia nu impune crucea şi viața", ceea ce este, continuă el, „o combinație mântuitoare pentru durata acestei existențe". Unul din colaboratorii săi exprima învățătura lui Luther definind Evanghelia, ca o „cunoaştere a harului şi milostivirii lui Dumnezeu prin Hristos", ca un mesaj care a anunțat „iertarea tuturor păcatelor şi moştenirea vieții veşnice", prin Hristos[67]. Luther a dobândit o nouă înțelegere în legătură cu studiul intens al Scripturii şi astfel referirile la Scriptură de la început le întâlnim la el prin teologia occamistă şi expunerea acesteia despre certitudinea conținutului Scripturii se deschide credinței[68]. Direcția spirituală dominantă în Erfurt a fost occamismul, care propriu zis s-a întâlnit în varianta mijlocită prin Gabriel Biel[69].

După Karl Rahner, „occamismul a fost şcoala de tendință „nominalistă" a filozofiei şi teologiei scolastice de la sfârşitul Evului Mediu, în care franciscanul Wilhelm

---

[67] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 164.

[68] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efte rapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 164.

[69] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfesionalität*, 2. Auflage, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 3. Gabriel Biel (ca. 1410-1495) a fost profesor la Universitatea din Tubingen din 1484 şi Rector al acestei Universități între anii 1487-1489 (Cf. Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 69, nota 28)

de Occam este reprezentantul cel mai important"[70]. Karl Rahner precizează apoi că: „această şcoală reflectă o concepţie voluntaristă (scotism), în care hotărârile libere ale voinţei dumnezeieşti în loc să creeze o lume, care ar avea o structură a caracterului obiectiv, care ar putea fi sesizată prin concepte generale şi care ar avea fundamentul său în fiinţa dumnezeiască, care constituie ele însele, în calitate de fapte brute, fiinţa lucrurilor. Occamismul a exercitat o mare influenţă asupra logicii moderne, asupra naşterii ştiinţelor naturale moderne (Galileo Galilei) şi asupra lui Luther, la care se prefigurează, prin anumite părţi, doctrina despre justificare, după care aceasta nu este decât o simplă acceptare din partea lui Dumnezeu, fără îndumnezeirea interioară"[71].

S-a arătat deja cum s-a ajuns la o ruptură hotărâtoare între Luther şi occamism, direcţia din cadrul Scolasticii, căreia Luther a aparţinut. Critica prin care Luther s-a îndepărtat de învăţătura occamistă despre har s-a indicat de asemenea anterior[72]. Predestinaţia şi voluntarismul se combină în gândirea lui Wilhelm Ockham şi a discipolilor

---

[70] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 322. Wilhelm de Occam (ca. 1285 - ca. 1347). Născut în Ockham, Survey, a devenit devreme franciscan şi a studiat la Oxford. Este nesigur dacă el a fost ucenic al lui Duns Scotus. Împreună cu generalul ordinului Mikael de Cesaena s-a mutat în München la Ludwig Bayraren. A fost susţinut de Ludwig şi Filip cel Frumos în disputa lor cu Papa Ioan XXII. A murit în München (Aleksander Radler, *Kristedomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetliteratur, Lund, 1995, p. 67, nota 27).

[71] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970, p. 322.

[72] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 191.

săi, articulând astfel o doctrină care reuşeşte să pară deodată deterministă şi pelagiană. Tratatul lui Ockham, *De praedestinatione et praescientia Dei*, ca şi, două secole mai târziu, opera lui Anselm de Canterbury, *Cur Deus homo*, oferă o apropiere filozofică de învăţătura Bisericii, care ne interesează prin aportul său dogmatic, ca şi prin analiza sa logică. Ca şi Anselm, Ockham ia ca punct de plecare şi ca normă cuvintele Părinţilor Bisericii şi autoritatea credinţei[73]. O contrazicere hotărâtoare constă în aceea că harul conform occamismului se consideră ca o nouă stare a omului, un „habitus infusus", împărtăşit ca o răsplată celui care a făcut ceea ce revine lui pentru a pregăti primirea harului, în timp ce harul conform lui Luther este iertarea păcatelor, care nu se poate primi altfel decât de cel care în sine este păcătos înaintea lui Dumnezeu. Astfel nu se poate atribui omului o putere naturală pentru a iubi pe Dumnezeu sau a se pregăti pentru har[74].

Luther s-a confruntat de asemenea cu concepţia nominalistă despre predestinaţie, dar când teama lui de a fi predestinat la condamnare a cedat, el nu a scăpat din această cauză de ideea de predestinaţie. Poziţia lui Luther faţă de predestinaţie s-a schimbat cu timpul prin aceea că în teologia de mai târziu el a avertizat asupra speculaţiilor despre Dumnezeu cel ascuns şi a intensificat necesitatea de a păstra concepţia despre Dumnezeu cel revelat şi astfel predestinaţia a constituit întotdeauna un fundament al

---

[73] Jaroslav Pelikan, *La traditon chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 35.

[74] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 191.

concepției lui despre mântuire[75]. Toată dificultatea problemei predestinației rezidă în vederile lui Ockham, în contradicția dintre infailibilitatea preștiinței divine, ceea ce aceasta ar fi în ceea ce privește mântuirea și reprobarea, sau lucrurile pur temporale, și un liber arbitru uman, care ar putea, dacă ar fi într-adevăr liber, să se împotrivească acestei preștiințe. Termenii de „predestinație" și de „reprobare", nu se referă, după Ockham, la realități distincte și autonome, ci la Dumnezeu care acordă viața veșnică sau aplică pedeapsa. Acesta nu vrea totuși să spună, după cum se crede, că Dumnezeu predestinând impune o necesitate celui pe care l-a predestinat, căci voința creată nu urmează porunca sau determinarea divină prin efectul unei necesități, ci într-un mod liber și contingent și nu urmează totuși că voința divină ar putea fi contracarată. Prin urmare este întemeiat să conchidem că există o „cauză" a unui mod final al celor predestinați, ca și condamnați, nu în sensul în care „un lucru are ca efect un alt lucru", căci aceasta ar fi atunci Dumnezeu însuși „cauza" adevărată, ci în sensul unui factor „prioritar cu privire la un raționament" în legătură cu persoana[76]. Învățătura nominalismului despre predestinație este în legătură imediată cu referirea acestuia la acceptarea lui Dumnezeu ca fundament al mântuirii. Această noțiune cu opoziția ei față de învățătura mai veche a Scolasticii despre *habitus*, cu accentul acesteia pe iertarea păcatului și concepția Scolasticii despre această iertare a păcatului ca o

---

[75] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 164.

[76] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 35.

nesocotire a păcatului a influențat în mare măsură formarea învățăturii lui Luther despre justificare, deși Luther prin aceasta a transformat noțiunea de acceptare arbitrară, lipsită de conținut din nominalism, prin a-i da un nou conținut bogat[77].

Totuși din partea romano-catolică s-a arătat că în anumite puncte de vedere Luther se află într-o dependență esențială de tradiția occamistă. Printre altele aici ar fi vorba despre noțiunea de imputație și problema raportului dintre teologie și filozofie. De asemenea în aceste puncte se poate observa deosebirea de natură a teologiei luterane de cea occamistă, cu toate că anumite categorii și raționamente sunt asemănătoare[78].

Tezele din lucrarea lui Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, sunt îndreptate împotriva lui Gabriel Biel, Wilhelm Ockham, Duns Scotus, dar de asemenea și „contra multor doctori" sau contra unei concepții pregătite general sau împotriva scolasticilor. Această delimitare este gândită mult și luând în considerație direcția diferitelor școli. Luther nu a venit numai cu această concepția din Wittenberg, ci a fost purtătorul de cuvânt al lui grup de teologi și prieteni, care

---

[77] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 164-165.

[78] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 191. În occamism exista alături de învățătura obișnuită despre justificare următorul raționament. Dumnezeu poate în „potentia absoluta" a Sa și independent de ordinea existentă a mântuirii să facă pe un păcătos drept fără a lua în considerare harul habitual. Justificarea are loc numai prin imputare (imputatio) sau printr-o acceptare (acceptatio) dumnezeiască (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 187).

au susţinut o teologie reînnoită prin Sf. Ap. Pavel şi Fer. Augustin[79]. Când Luther într-un mod corespunzător vorbeşte despre faptul că Dumnezeu „declară" păcătosul justificat sau că justificarea are fundamentul său în milostivirea lui Dumnezeu, această idee are totuşi la el un alt fundament. Aici nu este o excludere arbitrară a păcatului sau o anulare a ordinii mântuirii, cum s-a presupus, ci exact ordinea pusă de Dumnezeu, că păcătosul se justifică datorită lui Hristos, fără vreun merit propriu. Fundamentul mântuirii nu constă într-o atotputernicie arbitrară a lui Dumnezeu, ci în patima substitutivă şi meritul prisositor. Noţiunea de imputare a lui Luther este, cu toate aceste asemănări externe, de natură diferită de cea nominalistă[80].

---

[79] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschte, Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität,* 2. Auflage, Vandenhock & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 23. În legătură cu lucrarea lui Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* trebuie să se precizeze că evoluţia spirituală şi teologică a lui Luther l-a condus să ia atitudine din ce în ce mai ostilă faţă de Aristotel a cărui filozofie a dominat gândirea teologică a celei de-a doua părţi a Evului Mediu. Astfel, pentru a răspunde apărătorilor filozofiei şi teologilor scolastici reformatorul va formula tezele pe care le va citi. Ocazia a fost furnizată de un examen academic. Un tânăr teolog, Francois Gunther din Nordhausen voia să acceadă la bacalaureatul biblic. Luther a redactat aceste teze contra teologiei scolastice pe care candidatul a trebuit să o apere la Wittenberg, la 4 septembrie 1517, în cursul unei controverse. Dacă acest document exploziv a provocat indignarea a numeroşi savanţi ai şcolii vechi, el a fost primit cu entuziasm de mulţi teologi tineri. La Wittenberg în special acordul a fost general (Martin Luther, *Œuvres. Tome I. Controverse contre la théologie scolastique.* Introduction et traduction de Jean Bosc, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 95).

[80] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 192. În problema raportului dintre teologie şi filozofie,

Wilhelm Ockham s-a arătat mai riguros în efortul său pentru a întări autoritatea „Sfintei Scripturi şi a învăţăturii sau afirmaţia Bisericii universale" prin raport cu aceea a Papei, ca şi supremaţia Scripturii asupra oricăui părinte al Bisericii. El a apărat valoarea unică a mărturiei apostolice conţinute în Scriptură cu privire la dreptul canonic, la Părinţii Bisericii şi la toate Sinoadele ecumenice, cu privire la adevăr[81]. Bengt Hägglund, după ce elucidează raportul dintre teologie şi filozofie în nominalism şi în concepţia lui Luther, afirmă în mod clar: „Cunoaşterea teologică presupune Revelaţia şi certitudinea acesteia se bazează pe autoritatea externă. Cu toate acestea occamismul acceptă totuşi în acelaşi timp o legătură apropiată între cunoaşterea credinţei şi cunoaşterea raţiunii. Speculaţia raţională se acceptă pur şi simplu ca un instrument pentru interpretarea învăţăturii de credinţă. Cunoaşterea teologică este pusă prin aceasta în mare măsură pe acelaşi plan cu speculaţia filozofică"[82].

În sfârşit, „de mare importanţă a fost faptul că Luther prin nominalism a fost educat într-o concepţie, care în mod clar a făcut deosebire între domeniul raţiunii şi al credinţei şi care a apărat dreptul credinţei religioase asupra raţiunii şi faţă de raţiune. Luther a moştenit de la această

---

nominalismul descompune unitatea armonioasă, care a caracterizat Scolastica din perioada de înflorire. Adevărul teologiei nu poate să devină obiect pentru „ştiinţă" în sens propriu zis, deoarece acesta nu se întemeiază pe observaţie nemijlocită sau pe axioma dată în raţiune şi prin urmare nici nu poate să se dovedească în mod strict (Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 188).

[81] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 118.

[82] Bengt Hägglund, *Teologns historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 192.

concepţie fundamentală nu numai o neîncredere puternică faţă de capacitatea raţiunii în lucrurile religioase, teologia lui a moştenit de asemenea o anumită trăsătură iraţională, care totuşi a primit o altă amprentă decât în nominalism, dependentă de faptul că credinţa pentru Luther a fost cu totul altceva decât subordonarea nominalismului faţă de dogmele stabilite"[83]. Bengt Hägglund conchide că: „Luther în mare măsură a aderat la trăsătura occamistă de limită între credinţă şi raţiune, dar el în acelaşi timp a întrerupt de asemenea legătura cu speculaţia raţională şi a susţinut, că nu se poate aprecia adevărul revelat prin raţiune. Fisura dintre credinţă şi raţiune constă pentru el nu numai în aceea că cunoaşterea credinţei se întemeiază pe autoritate, ci mai ales în faptul că raţiunea prin ruinarea naturii este oarbă şi din această cauză nu poate să înţeleagă „ceea ce aparţine Duhului lui Dumnezeu"[84].

În acest context, Adolf von Harnack a expus foarte clar atitudinea lui Luther faţă de dogmele Bisericii universale,

---

[83] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den eftrerapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 165.

[84] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 188. Speculaţia nominalismului asupra problemelor de credinţă se prezintă astfel pentru Luther ca o amestecare nepotrivită de teologie şi filozofie. Trăsătura limită pe care el o realizează privind credinţa şi raţiunea nu există numai pe planul teoretic al cunoaşterii, ci este o problemă, care depinde de problemele centrale ale teologiei. Opoziţia dintre credinţă şi raţiune aparţine în teologia lui contrazicerilor pur teologice dintre trup şi Duh, dintre lege şi Evanghelie. În această problemă nu se poate găsi prin urmare vreun acord mai profund între Luther şi occamism, ci dimpotrivă, pe planul teologic, cea mai clară contrazicere (Cf. Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 192-193).

afirmând că: „Desigur că nu se dă dreptate lui Luther „în întregime" când această parte a importanței lui ca reformator, care în mintea lui a fost unită într-o unitate indisolubilă cu partea evanghelică, este scăpată din vedere sau subestimată. Luther a fost un restaurator al dogmei vechi. El a aplicat interesele acesteia în învățătura timpului, în felul acesta ea fiind necesară pentru a părăsi liniile creştinismului umanist, franciscan şi politic. Epoca umanistă şi franciscană l-a obligat să se intereseze de ceea ce a fost străin lor, de Evanghelie şi de teologia veche"[85]. Harnack consideră că: „Totuşi, aici nu a fost numai interesul teoretic, care l-à dus pe Luther să se oprească la dogma veche şi nici cunoaşterea vagă şi înțelegerea imperfectă a perioadei universale vechi, ci dogma veche însăşi, unită cu noua concepție despre Evanghelie, pe care el a enunțat-o. Aici, prin urmare, el nu a fost condus numai de autoritățile externe, acordul intern, mai degrabă, pe care el îl găseşte între credința sa şi dogmă l-a prevenit să devină nesigur mai târziu"[86]. Noi vom cerceta în orice caz concepția lui Luther despre credință, care a constituit

---

[85] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 174. Harnack afirmă de asemenea că Luther a fost restauratorul dogmei vechi. Astfel, trebuie să se atribuie lui Luther faptul că aceste formule sunt până astăzi în Protestantism o putere pentru credință, în timp ce în Biserica Catolică ele rămân o posesiune palidă. Luther s-a debarasat de contmporanii săi din afara Creştinismului, de umanişti, franciscani şi politicieni şi el i-a obligat să se intereseze de ceea ce le era lor cel mai străin, de Evanghelie şi de teologia veche. El a predicat Evanghelia şi a putut să fie în acelaşi timp un adept convins al Simbolului atanasian (Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893, p. 429).

[86] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 177.

însemnătatea lui ca Reformator, a presupus dogma veche şi prin urmare este în mod strâns unită cu ea[87].

2 . Teologia lui Martin Luther înainte de Reformă

2.1. Lege şi Evanghelie

Raportul dintre Lege şi Evanghelie a consituit o preocupare constantă a lui Luther şi a teologiei luterane. Luther a văzut Cuvântul lui Dumnezeu ca Lege şi Evanghelie şi a aprofundat relaţia dintre cele două în cadrul mai larg al teologiei.

Consideraţia deosebită acordată Sfintei Scripturi, care este evidentă la Luther, este mai pronunţată decât în scrierile Evului Mediu de mai târziu. Învăţătura lui Luther despre Hristos, considerat conţinutul adevărat al Sfintei Scriptguri a deschis o nouă cale în interpretarea Scripturii. Concepţia lui Luther despre deosebirea dintre Lege şi Evanghelie a devenit foarte semnificativă. Cuvântul extern al predicatorului atinge numai urechea ascultătorului, „dar Dumnezeu vorbeşte şi învaţă profund inima". Vorbirea umană nu efectuează nimic „fără cooperarea şi sălăşluirea interioară a lui Dumnezeu". Aici este o „vorbire interioară: păcatele tale sunt iertate". Aceasta este concepţia augustiniană[88]. Deosebirea dintre Lege şi Evanghelie este în legătură cu două funcţii, pe care Cuvântul lui

---

[87] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 180.

[88] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 228.

Dumnezeu îl ocupă în inima credinciosului şi astfel acelaşi Cuvânt poate fi Lege şi Evanghelie, conform modului în care acesta vorbeşte credinciosului. Pentru a clarifica acest lucru este necesar să se discute ceea ce Luther înţelege prin aceşti doi termeni[89]. Cuvântul se împarte în două categorii, Lege şi Evanghelie. Aceşti termeni sunt adesea sinonimi cu Vechiul şi Noul Testament, adică „Legea învaţă cunoaşterea de sine, dar Evanghelia sau Noul Testament, învaţă cunoaşterea lui Dumnezeu"[90].

Legea este voinţa lui Dumnezeu şi ea este cunoscută în legea naturală, care este cunoscută de toţi, în instituţiile civile, precum statul şi familia, care exprimă această lege naturală şi în exprimarea pozitivă a voinţei lui Dumnezeu în Revelaţia Lui. Legea are două funcţii principale: ca lege civilă, ea aduce ordinea necesară atât pentru viaţa socială cât şi pentru propovăduirea Evangheliei, iar ca lege „teologică", ea ne descoperă enormitatea păcatului nostru[91]. Luther precizează în *Schmalkaldischen Artikel* (1537) că: „legea este dată de Dumnezeu pentru a împiedica păcatul prin a ameninţa şi a înfricoşa cu pedeapsă prin a făgădui şi a asigura harul şi faptele bune. Dar acest scop nu a fost atins din cauza răului, pe care păcatul îl lucrează în om, căci unii au devenit prin aceasta mai răi, în aceea că au devenit duşmani ai legii, pentru că aceasta interzice ceea ce ei vor cu plăcere să facă şi invită la ceea ce ei fac de nevoie. Din această cauză ei pot doar să evite pedeapsa, ei acţionează acum încă mai mult în

---

[89] Justo Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon, Nashville, Tennessee, 1975, p. 46.
[90] WA 4, 565, 567.
[91] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon, Nashville, Tennessee, 1975, p. 46-47.

dispută cu legea decât înainte. Aceasta este valabil despre oamenii răi, cruzi, care fac ceea ce este rău, numai ei au ocazia şi accesul la aceasta"[92]. Legea este prima treaptă imperfectă spre Evanghelie. Ea ascunde ideile Noului Testament, ca harul evanghelic şi dreptatea credinţei. Ea nu este capabilă să dea cuiva o voinţă bună, sau iubire. Dar, deoarece ea face apel numai la faptele exterioare, ea îi face pe oameni ipocriţi. Ea îi face pe oameni păcătoşi, dar Evanghelia îi împacă şi îi mântuieşte. Luther găseşte deci Legea în Noul Testament, deoarece acesta din urmă învaţă înţelegerea spirituală a Legii[93]. „Dar prima funcţie şi întrebuinţare a Legii este că aceasta descoperă păcatul strămoşesc cu urmările sale şi arată omului cât de profund a căzut natura lui şi cum acesta a fost distrus şi lipsit de pocăinţă, în aceea că Legea trebuie să-i spună că el nu mai are şi nu îl mai caută pe Dumnezeu, ci se roagă la zeităţi păgâne, în care el înainte şi fără Lege nu ar fi crezut. Prin aceasta el este lovit de teamă, umilit, lipsit de curaj şi îndoielnic, tinde după ajutor, lipsit de posibilităţi şi începe ca să fie exact duşman al lui Dumnezeu, să cârtească şi să acuze, etc. Aceasta se spune propriu zis în Rom. 4, 15: „Căci legea pricinuieşte mânie" şi Rom. 5, 20: „Iar Legea a intrat şi ea ca să se înmulţească greşeala"[94]. „Înţelegerea Legii în mod spiritual mai degrabă ucide, pentru că ea face

---

[92] *Schmalkaldiska Artiklarna, III, II, 1-2, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 323; *Smalcald Articles, III, II, 1-2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 303.
[93] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 228.
[94] *Schmalkaldiska Artiklarna, III, II, 4-5, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 324; *Smalcald Articles, III, II, 4-5, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 303.

legea imposibil de împlinit şi prin aceasta îl face pe om să-şi piardă nădejdea în propria sa putere şi îl smereşte"[95]. Aici este, totuşi, o misiune specială a Evangheliei. Misiunea Evangheliei este de a împăca şi a ridica tot ceea ce a fost afectat şi umilit prin Lege. „Astfel, după cum Evanghelia a cauzat o mâhnire prin interpretarea Legii, tot aşa ea produce fericirea prin harul propovăduit"[96]. Legea este deci mijlocul, prin care Dumnezeu ne conduce spre Hristos, pentru că atunci când noi ascultăm răspunsul negativ al lui Dumnezeu adresat nouă şi tuturor eforturilor noastre, noi suntem gata să ascultăm răspunsul pozitiv iubitor al lui Dumnezeu, care este Evanghelia. Evanghelia nu este o nouă Lege, clarificând simplu revendicările lui Dumnezeu asupra noastră; ea nu este un nou mod, prin care noi putem să împăcăm mânia lui Dumnezeu, ci ea este răspunsul afirmativ meritat, pe care Dumnezeu l-a pronunţat pentru noi în Hristos. Evanghelia ne eliberează de Lege, nu prin a ne da posibilitatea să împlinim legea, ci prin declararea ei ca împlinită pentru noi. „Evanghelia nu proclamă altceva decât mântuirea prin har, dată omului fără fapte şi merite personale"[97]. Evanghelia smereşte, nu numai prin interpretarea Legii, ci şi prin manifestarea lucrărilor şi slavei lui Dumnezeu şi prin aceasta dezvăluind păcatul şi ruşinea omului. În sfârşit, Evanghelia impune o cruce şi pedeapsă asupra omului, deoarece ea supune pe omul vechi. Evanghelia face prin urmare să fie denumită un compus. Dacă aceasta este misiunea importantă a Evangheliei de a proclama harul şi

---

[95] WA 1, 105.
[96] WA 1, 105, 106, 108, 113.
[97] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon, Nashville, Tennessee, 1975, p. 47.

împăcarea, totuşi ea aprofundează înţelegerea Legii şi smereşte pe om şi pedepseşte păcatul[98].

Problema raportului dintre Lege şi Evanghelie va fi precizată mai târziu în Mărturisirile de credinţă luterane scrise de Luther şi Melanchthon, precum şi în *Formula Concordiae* (1577).

Aici urmează să fie tratate punctele doctrinare, care rezultă din această concepţie generală despre Lege şi Evanghelie în ordinea următoare: păcatul, libertatea voinţei, hristologia, harul, credinţa, dreptatea.

2.2. Păcatul originar

În perioada vieţuirii la mânăstire, Luther nu a avut izbucniri ale vreunui păcat personal. El a fost apăsat de sensul păcătoşeniei şi al păcatului originar. El atrage atenţia asupra acestuia: „Nu există solicitări îndelungate pentru mortificarea imboldului păcatului şi rădăcinii păcatului, ci ele privesc numai îndepărtarea păcatelor actuale prin pocăinţă, mărturisire şi satisfacţie"[99]. El vede păcatul originar în concupiscenţă, care cuprinde întregul om şi care este rădăcina tuturor păcatelor actuale. „Ea este un păcat care rămâne în acest timp prezent", „o adevărată corupţie a naturii", deoarece amintirea, înţelegerea şi voinţa sunt trezite de ea. Aceasta reprezintă pe omul vechi, „care în mod absolut nu iubeşte pe Dumnezeu, nici în mod frecvent nu doreşte şi nu este însetat de Dumnezeu, ci gândeşte să găsească satisfacţia deplină pentru minte şi

[98] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 211.
[99] WA 1, 67.

spirit în lucrurile create"[100]. „Natura şi esenţa" omului este de la naşterea sa, un pom rău şi un copil al mâniei. Astfel, după cum voinţa este liberă pentru a face binele, omul este capabil să se pregătească el însuşi pentru vrednicie *(de condigno)* sau în formă bună *(de congruo)* pentru primirea harului[101].

2.3. Hristologia

În hristologie, anumite concepţii fundamentale definite ale lui Luther sunt deja remarcabile. Învăţătura despre cele două firi ale lui Hristos este, de exemplu, prezentată în aspectul său religios practic. Noi recunoaştem dumnezeirea lui Hristos, deoarece noi atribuim Lui toate binefacerile noastre şi aşteptăm mântuirea în mod total de la El, după cum face mărturisirea Lui[102]. „A mărturisi că Hristos este Dumnezeu înseamnă a restaura şi a referi la El toate lucrurile bune primite de la El... a spera toate lucrurile bune de la El şi a nu pune încrederea noastră în nici o creatură"[103]. „Faptul că El are milă, dovedeşte că El este Dumnezeu şi îl distinge de ceilalţi, care nu pot să aibă

---

[100] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 212; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 229.

[101] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 212; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 229.

[102] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 229-230.

[103] WA 1, 123, 140.

milă deoarece ei sunt obiecte ale milei. Astfel El, Cel care are milă şi este bun, este Dumnezeu"[104]. Dar Hristos ascunde dumnezeirea Sa în umanitatea Sa, aşa că El a rămas în Tatăl. De asemenea lucrările Lui dumnezeieşti au fost ascunse în umilinţa patimilor Lui. Astfel, Dumnezeu a venit la noi[105]. „Deoarece Dumnezeu are milă de noi, El s-a adaptat la slăbiciunea noastră, aşa că El a venit la noi ca un om, ascunzând dumnezeirea Sa şi prin aceasta îndepărtând orice spaimă"[106]. Dumnezeu a venit la noi în Hristos, ca Templul lui Dumnezeu, prin Întrupare. Numai în El, Dumnezeu poate fi cunoscut.

Aceasta este marea Revelaţie a lui Dumnezeu făcută nouă: iubirea şi dreptatea Lui sunt revelate în Hristos. Aceasta, vorbind mai precis, îmbrăţişează două idei, Hristos locuieşte în noi, ca un „îndemn al exemplului" şi prin Sacramente, un „ajutor al harului". În aspectul amintit mai întâi, zelul Lui pentru mântuirea noastră inspiră zelul nostru pentru acelaşi lucru. El trăieşte în urmaşii săi şi îi îndeamnă la tot binele. Împărăţia în care Hristos domneşte este Biserica[107]. Hristos nu este în noi în mod zadarnic, ci în cel mai activ mod, dar acesta este numai un aspect al operei lui Hristos care este descrisă de Luther. Acelaşi Hristos a împlinit Legea pentru noi, a îndurat pentru noi mânia lui Dumnezeu şi moartea şi a învins pe diavolul.

---

[104] WA 4, 248.

[105] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 212-213.

[106] WA 4, 647.

[107] Reinhold Seeberg, *Text-Book of History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 230.

El este dreptatea noastră şi meritele Lui sunt atribuite nouă de Dumnezeu[108].

Acestea sunt trăsăturile fundamentale, permanente ale hristologiei şi soteriologiei lui Luther. Iisus istoric este Revelaţia lui Dumnezeu. În iubirea lui Hristos, dumnezeirea Lui este revelată, dar puterea Lui este ascunsă. Creştinul experiază pe Hristos, ca o realitate prezentă şi activă în viaţa sa. Prin aceasta Hristos devine o putere activă în el, atât ca lege şi model al bunătăţii care pune în el libertatea de a face binele şi făcându-l pe el capabil de a-l face, cât şi ca dreptate transferată de la El la noi[109]. Urmarea lui Hristos ne aduce atât o nouă viaţă cât şi iertarea păcatelor. El ne face buni atât în sensul real cât şi în sensul ideal al cuvântului. Acestea ne duc la considerarea concepţiei despre har şi formele subiective ale binefacerilor pe care le împărtăşeşte[110].

2.4. Harul dumnezeiesc şi credinţa

Conform dogmaticii tradiţionale, lucrarea harului este dublă, îmbrăţişând infuzarea puterilor harului şi iertarea păcatelor. Aceasta ar trebui să avem în minte dacă vrem să înţelegem corect pe Luther. Infuzarea harului nu este un act momentan, aşa că harul este dat odată pentru totdeauna

---

[108] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 213-214.
[109] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 231.
[110] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 231.

şi toate păcatele sunt şterse. Această idee duce la deznădejde, după cum Luther a învățat din propria sa experiență[111]. „Infuzarea este o iluminare interioară a minții şi o înflăcărare o voinței..., aceasta este necesară pentru extirparea concupiscenței, până la a fi perfect extirpată". Ea aduce „bunăvoința îndreptată puternic spre Dumnezeu, căutând numai pe Dumnezeu" şi ea infuzează iubirea[112]. Harul ne purifică : „Dar acea purificare este o lucrare a lui Dumnezeu şi o infuzare a harului, o justificare în afara noastră. El ne spală şi purifică continuu. Factorul esențial în îndreptarea prin har este credința. „Credința este dreptatea". Ea este de la Dumnezeu, aceea care dă dreptatea adevărată, bună în mod fundamental, care este credința lui Hristos. A te ruga pentru credință este acelaşi lucru cu a te ruga pentru viață şi dreptate. Când Dumnezeu, în mod îndurător, „renaşte şi creează" omul nou, adică, lucrează îndreptarea în el, prin Sfântul Duh, această îndreptare nu constă aşa de mult în fapte, ci în speranță, iubire şi în special în credință. Aceasta pare să depindă puțin de starea interioară, încât Luther trimite la un acord al lui Dumnezeu[113]. „Credința şi harul, prin care noi suntem justificați acum, nu ne-ar justifica prin ele dacă nu ar fi cauzate de o convenție a lui Dumnezeu ca să facă aceasta", anume, că cel care crede şi este botezat va fi mântuit (Matei 16, 16)[114].

---

[111] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 214.

[112] WA 1, 66; WA 1, 191; WA 1, 115.

[113] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 232.

[114] WA 3, 289.

Această prezentare a temei trimite la liniile teologiei medievale, dar noua definiţie a lui Luther despre credinţă ne conduce mai departe. Ce este credinţa şi care este originea ei? Noi ne reamintim faptul că schema dogmatică acceptată găseşte loc pentru credinţa dobândită pe lângă credinţa infuzată şi că Scolastica târzie a pus accent special pe cea dintâi[115]. Credinţa este o „dobândire a lucrurilor nădăjduite". Această credinţă este, prin urmare, pe de o parte, credinţa care se străduieşte în viziunea Fer. Augustin, dar ea este, pe de altă parte, ceva mai mult, adică, alipirea de Dumnezeu în Hristos şi încrederea în Dumnezeu. Conţinutul ei esenţial este Hristos, ceea ce este al Lui a devenit al nostru şi există între noi şi El o „unire perfectă". Aceasta duce la o nouă concepţie despre har[116]. Lucrările care rezultă din iubirea infuzată găsesc o împlinire a imperfecţiunii lor în plenitudinea lui Hristos, „pentru că plenitudinea lui Hristos este acceptată în locul ei, până ce ea devine perfectă", nu numai astfel, ci în sensul comprehensiv, că în afară de orice considerare a vreunui început al dreptăţii subiective, numai dreptatea lui Hristos este îndreptarea noastră, „Pentru că Tatăl în milostivirea Lui ne atribuie nouă dreptatea Fiului Său[117]. Astfel, păcatul nu mai este imputat nouă, ci iertat. Plăcerea rămâne în noi. „Ea este aici, dar Dumnezeu prin har nu ne-o impută nouă". „Pentru că de asemenea El nu ne impută păcatul, pentru că El ne atribuie dreptatea Lui", dar

---

[115] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 215.

[116] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines, Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 233.

[117] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 216.

această dreptate este a mea numai în măsura în care eu o accept. „Pentru că milostivirea Lui este dreptatea mea. Pentru că ceea ce este mila, dacă eu nu o accept? Dar dreptatea mea înseamnă că eu am fost acceptat de Cel care mi-a arătat milă". Aceasta trece prin credință[118].

Aceasta este soteriologia lui Luther în prima sa formă. Ea cuprinde două linii ale gândirii. Dumnezeu infuzează harul, adică, credință şi iubire şi El ne face drepți, dar deoarece credința este considerată ca o încredere în Revelația lui Dumnezeu dobândită interior, se poate spune, că credința conține pe Hristos şi prin urmare dreptatea sau iertarea păcatelor, care există în El şi sunt atribuite nouă[119]. Harul infuzat este aici înlocuit de Hristos care trăieşte şi lucrează în noi. Luther menționează foarte rar Sacramentele în această conexiune, însă nu mai sunt ele, ci cuvântul privind pe Hristos care produce rezultatul, dar acest Hristos este „cel mai activ" în noi şi deşi îndreptarea prin credință nu este dată nouă datorită faptelor noastre, totuşi ea este dată pentru a ne face capabili de împlinirea faptelor. De aceea trebuie să fie spus: „Pentru că dreptatea este de la Dumnezeu, deoarece, când noi suntem drepți, aceasta este pentru că Dumnezeu justifică şi impută"[120].

---

118 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 216.

119 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 233-234.

120 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 216-217.

2.5. Sacramentul Pocăinței

Procesele religioase schițate mai sus sunt actualizate în experiență în legătură cu observarea Sacramentului Pocăinței. Pocăința își are originea în meditația asupra binecuvântărilor împărtășite de Dumnezeu și asupra nerecunoștinței noastre dezvăluite de păcatele noastre[121]. „Toate lucrurile exprimate și comparate cu păcatele noastre proprii stârnesc ura și detestarea proprie, însă iubirea și lauda lui Dumnezeu". Această pocăință se naște din iubirea față de Dumnezeu și pentru dreptate"[122].

3. Apariția teologiei reformatoare a lui Luther după începutul Reformei (1517)

3.1. Teologia celor 95 de teze despre indulgențe

În 1517, Luther s-a îndreptat spre limita sensibilă, care a fost doctrina despre justificarea prin credință încă din timpul scrierii lucrării *Römerbriefvorlesung* (1515-1516). El a învățat înțelegerea credinței adevărului deplin, pentru că credința dreaptă este unită cu certitudinea mântuirii[123]. Cele *95 Thesen über den Ablass* din 31 octombrie 1517, nu dezvoltă întreaga concepție a lui Luther despre mântuire. Ele tratează propriu zis despre indulgențe, de aceea adevărata pocăință interioară și din care derivă

---

[121] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 234.
[122] WA 1, 99.
[123] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemyer, Halle, 1906, p. 711.

mortificarea trupului, ar fi iubirea crucii[124]. Punctul central al operei lui Luther constă în renunțarea la Taina Pocăinței și substituirea ei cu o nouă concepție despre credință și justificare. În cele *95 de teze despre indulgențe* (1517), găsim concepția tradițională despre Taina Pocăinței, precum și un ecou al criticii perioadei precedente și al concepțiilor evanghelice proprii lui Luther[125]. Primele teze conduc la această Pocăință adevărată. „Deoarece Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos zice: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor" (Matei 4, 17), înseamnă că El a voit, ca toată viața credincioșilor să fie pocăință. Aceasta nu trebuie să se înțeleagă despre Pocăință ca taină, adică despre actul mărturisirii și al epitimiei, care se săvârșește de treapta preoțească. Totuși nu e vorba numai de pocăința lăuntrică, căci nu se poate închipui pocăință internă, care să nu producă și în afară tot felul de schimbări ale trupului. De aceea și pedeapsa dumnezeiască ține atât cât omul se judecă singur (adică face adevărată pocăință internă), sau până intră în împărăția cerurilor" (Tezele 1-4)[126]. Tezele finale trimit de asemenea la aceasta. „Mai departe, dar, cu proorocii care spun poporului: „Pace, pace" și pace nu este (Iezechia 13, 10, 16). Ar trebui să le meargă bine tuturor proorocilor, care

---

[124] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 717.

[125] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 235-236.

[126] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses*, New York, 1961, p. 490. Pentru cele *95 de Teze despre indulgențe*, am folosit aici textul original al operelor lui Luther, dar și traducerea făcută de Pr. Prof. I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, T. II, Ediția a 2-a, București, 1932, p. 241-248.

zic poporului lui Hristos. „Cruce, cruce" şi cruce nu este. Să se îndemne creştinii să urmeze pe Hristos, capul lor, în chinuri, în moarte şi în iad. Pentru ca să fie cu atât mai mult încredinţaţi, că cu multă trudă se intră în împărăţia cerurilor (Fapte 14, 23) şi să se mângâie uşor, zicându-şi: „Nu e nici o primejdie"[127]. Între introducere şi încheiere critica făcută indulgenţelor permite să se ajungă la următoare idei fundamentale: 1. Indulgenţa este numai o scutire a pedepsei canonice; 2. Ea nu scuteşte vina; 3. De aceea ea nu are nici o importanţă pentru sufletele din purgatoriu[128]. Puterea de iertare a Papei poate fi extinsă numai la pedepsele canonice impuse de el însuşi, şi nu la orice pedeapsă[129]. „Papa nu vrea şi nu poate ierta alte pedepse pentru păcat decât pe cele impuse de el sau de rânduiala bisericească. Papa nu poate ierta altfel vina păcatului decât declarând şi confirmând că ea este iertată de Dumnezeu. Afară de aceasta, el poate ierta în cazurile rezervate lui, căci celui ce l-ar nesocoti în acestea îi rămâne vina întreagă neiertată. Dumnezeu nu iartă vina păcatului nimănui care nu se supune cu umilinţă locţiitorului său, preotului. Rânduielile bisericeşti cu privire la penitenţele de impus sunt numai pentru cei vii, şi

---

[127] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 500.

[128] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., p. 717. Aici este vorba despre tezele 8 şi 10. Teza 8. Rânduielile bisericeşti cu privire la penitenţele de impus sunt numai pentru cei vii, şi nu şi pentru morţi. Teza 10. Neînţelet şi rău procedează dar acei preoţi care vorbesc despre penitenţe bisericeşti pentru morţi în focul curăţitor (Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 491).

[129] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 236.

nu şi pentru morţi (Tezele 5-8)[130]. 4. Ea nu are un fundament susţinut în tezaurul Bisericii. „Comoara Bisericii din care împarte Papa indulgenţe, nu s-a descris şi făcut cunoscut din destul poporului creştin. Că aici nu e vorba de comori materiale, e limpede, căci se ştie de la mulţi predicatori că ei nu împart aşa uşor acest fel de comori, ci le place numai să le adune. Dar nu sunt nici meritele lui Hristos şi ale sfinţilor, căci acestea produc necontenit, chiar fără intervenţia Papii, har pentru omul dinlăuntru şi suferinţe, moarte şi iad pentru omul din afară" (Tezele 56-58)[131]. 5. Predica despre indulgenţe este lăudată într-un mod neruşinat[132]. „Greşesc dar toţi predicatorii de indulgenţe care învaţă că Papa poate ierta prin indulgenţe orice pedeapsă şi a dărui fericirea" (Teza 21)[133]. 6. Ele servesc dorinţei de câştig şi zgârceniei. „Papa face bine că acordă indulgenţe sufletelor prin rugăciuni de intervenire, iar nu în virtutea puterii sale de a lega şi dezlega, (care nu se întinde aşa de departe). Învăţătură omenească propovăduiesc cei care zic că în clipa când zăngăne banul în cutie, sufletul scapă din purgatoriu. Aceasta-i sigur că câştigul şi lăcomia cresc când sună banul în cutie, dar reuşita rugăciunii de intervenire a Bisericii stă în bunăvoinţa lui Dumnezeu" (Tezele 26-28)[134]. 7. Indulgenţele nu fac pe om mai bun.

---

[130] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 490-491.
[131] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 496.
[132] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 718.
[133] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961,p. 492.
[134] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 493.

Luther face o completare atunci când spune : „Adevărata pocăinţă doreşte şi iubeşte pedepsele, pe când indulgenţele dimpotrivă scutesc de pedeapsă şi nasc nemulţumiri împotriva lor sau cel puţin dau prilej la aceasta. Trebuie propovăduit cu băgare de seamă despre indulgenţele papale, ca nu cumva poporul să ajungă la socotinţă greşită că ele ar sta mai presus de celelalte fapte bune ale dragostei creştine. Să se spună creştinilor că părerea Papii nu e că cumpărarea de indulgenţe ar fi cumva egală cu faptele de milostenie. Să se spună creştinilor că cine dă săracilor sau împrumută pe cel lipsit, face mai bine decât dacă cumpără indulgenţe. Căci prin fapte de caritate se sporeşte dragostea şi omul se face mai bun, prin indulgenţă însă nu se face mai bun, ci scapă de pedeapsă" (Tezele 40-44)[135]. 8. Ele lucrează în schimb perisabil, când cumpărătorii şi-au pus încrederea lor în ele şi împiedică faptele bune[136]. Luther afirmă aici foarte clar : „Nimeni nu e sigur că Pocăinţa sa e adevărată şi cu atât mai puţin că a dobândit iertarea tuturor păcatelor. Cât de rari sunt aceia care se pocăiesc cu adevărat, tot atât de rari sunt cei care dobândesc cu adevărat indulgenţe, adică sunt foarte puţini. Cine crede că prin indulgenţe e sigur de mântuire, acela va fi osândit de veci cu cel ce l-a învăţat astfel" (Tezele 30-32)[137]. Luther consideră că trebuie, „Să se spună creştinilor, că indulgenţa papală este de folos, dacă nu i se dă nici o încredere şi că e foarte păgubitoare, dacă din

---

[135] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York. 1961, p. 494.

[136] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 718.

[137] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York, 1961, p. 493.

cauza ei se pierde frica de Dumnezeu" (Teza 49)[138]. Omul nu poate prin aceste mijloace să câştige o conştiinţă a iertării. 9. „Fiecare creştin, care se pocăieşte cu sinceritate, primeşte dezlegare (indulgenţă) deplină de păcat şi de pedeapsă pentru el, chiar fără scrisori de indulgenţă. Orice creştin adevărat de oriunde, viu sau mort, participă la toate binefacerile lui Hristos şi ale Biserici şi această participare este garantată lui de Dumnezeu fără scrisori de indulgenţă. Pentru aceasta nu trebuie nicidecum, să se dispreţuiască indulgenţa şi partea ce are Papa pentru că ea este (cum s-a zis) declararea iertării date de Dumnezeu" (Tezele 36-38)[139]. 10. „Adevărata comoară a Bisericii este prea sfânta Evanghelie a slavei şi harului lui Dumnezeu" (Teza 62)[140].

Luther nu atacă aici indulgenţele. Ele sunt estimate în mod deosebit şi el propune să se combată numai abuzurile legate de ele. Luther afirmă că: „Episcopii şi păstorii sufleteşti au datoria să îngăduie cu tot respectul pe comisarii indulgenţelor papale. Dar şi mai mult sunt datori, să deschidă ochii şi urechile şi să ia seama ca aceia să nu propovăduiască visurile lor în locul însărcinării ce au de la Papă. Cine vorbeşte împotriva adevărului indulgenţelor papale să fie blestemat şi excomunicat. Iar cine stă împotriva îndrăzneţelor şi obraznicelor cuvântări ale predicatorilor de indulgenţe, să fie binecuvântat"

---

[138] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York, 1961, p. 495.
[139] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses,* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York, 1961, p. 494.
[140] Martin Luther, *Selections From His Writings, The Ninety-five Theses.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York, 1961, p. 496.

(Tezele 69-72)[141]. Iertarea păcatelor are în concepţia sa numai o putere declarativă (Tezele 38, 76, 6)[142]. Faptele bune nu mai apar ca necesare. Se poate pune întrebarea cum Papa întrebuinţează puterea sa pentru a elibera de purgatoriu (Tezele 82, 84) şi cum el nu cheltuieşte banii proprii pentru construirea bisericii Sf. Petru (Teza 86).

Acestea sunt tezele. Ele sunt mai puţin energice decât criticile de dată mai timpurie. Dar, susţinute pentru concluziile lor logice, ele lasă moştenire foarte puţin despre continuitatea Tainei Pocăinţei. Dacă păcatul mărturisit asigură iertarea păcatelor, după cum gândeşte Fer. Augustin, de ce atunci el are nevoie de mărturisire şi iertare? Faptele bune sunt exerciţii morale, în timp ce indulgenţele şi faptele satisfacţiei ca atare, nu au fundament pe care să stea. După cum s-a indicat în primele teze, Pocăinţa, care împlineşte întreaga viaţă a omului ocupă pentru Luther locul central şi nu numai Taina Pocăinţei[143].

---

[141] Martin Luther, *Selections From His Writings. The Ninety-five Theses.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, New York, 1961, p. 497.

[142] Martin Luther, *Selections From His Writings. The Ninety-five Theses,* New York, 1961, p. 494, 498, 490. Tezele 38, 76 şi 6 sunt următoarele: „38. Pentru aceasta nu trebuie nicidecum, să se dispreţuiască indulgenţa şi partea ce are Papa pentru că ea este (cum s-a zis) declararea iertării date de Dumnezeu. 76. Noi susţinem dimpotrivă că, indulgenţa papală nu poate ierta nici cel mai mic păcat uşor, întrucât este vorba de vina lui. 6. Papa nu poate ierta altfel vina păcatului decât declarând şi confirmând că ea este iertată de Dumnezeu. Afară de aceasta, el poate ierta în cazurile rezervate lui, căci celui ce l-ar nesocoti în acestea îi rămâne vina întreagă neiertată".

[143] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 237.

„Cele 95 de Teze ale lui Martin Luther (1483-1546) despre validitatea indulgenţelor, îndreptate împotriva practicii vânzării de indulgenţe, practică ce devenise un mare scandal în urma predicii dominicanului german Johannes Tetzel (c. 1465-1519), aveau să dobândească un caracter istoric şi simbolic. Călugărul augustinian de la Wittenberg declanşa cu acestea o adevărată reacţie în lanţ în sistemul doctrinar şi sacramental al Romano-Catolicismului, reacţie care avea să producă una dintre cele mai mari drame spirituale cunoscute în toate timpurile"[144].

Dacă se compară cu tezele din lucrarea *Disputation gegen die scholastische Theologie*, cele *95 Thesen über den Ablass* din 31.10.1517 în nici un caz nu sunt ceva radical în mod deosebit. Critica indulgenţelor ca şi critica abuzurilor legate de ele se menţine în anumite limite, în măsura în care Luther se ridică împotriva indulgenţelor pentru pedepsele impuse de Biserică şi în mod principal împotriva certitudinii false a mântuirii. Luther nu a limitat pocăinţa propovăduită de Iisus la Taina Pocăinţei, ci s-a referit la înreaga viaţă creştină. Aceasta este sigur nu în sensul unei critici a Tainei Pocăinţei, ci se arată aici în consecvenţa lui Luther privind o teologie mai dezvoltată a Sfintei Scripturii[145].

---

[144] *Consideraţii asupra teologiei protestante după 450 de ani de la Reformă*, în „Studii Teologice", XIX, 1967, nr. 9-10, p. 555.

[145] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 23.

3. 2. Sfânta Scriptură[146]

Adolf von Harnack face aprecieri tranşante asupra atitudinii lui Luther faţă de Catolicismul medieval, considerând că Luther a plecat de la acest Catolicism în pregătirea sa teologică şi el s-a format în tradiţia scolastică occamistă, dar pe parcursul formulării teologiei lui reformatoare s-a îndepărtat totuşi de punctele de vedere ale doctrinei catolice şi a ajuns la o Reformă a dogmei şi a Bisericii.

Adolf von Harnack consideră că, Luther a anihilat, în mod formal, autorităţile externe ale credinţei, care au fost puse de Catolicism. Faptul că aici el nu a atacat pur şi simplu instituţiile medievale, ci a făcut abstracţie de doctrina catolică veche, este dincolo de orice dispută. Catolicismul, al cărui mod de vedere l-a condus în primă instanţă să despartă în părţi experienţa religioasă, a introdus aici distincţia dintre esenţă şi autoritate[147]. Luther a distrus autorităţile formale exterioare ale Catolicismlui şi a suprimat distincţia dintre esenţă şi autoritate. Având în vedere că pentru el, Hristos propovăduit (Dumnezeu sau Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu) a fost deodată subiectul şi autoritatea, el a respins autorităţile formale[148]. Această

---

[146] Pentru concepţia lui Luther despre autoritatea Sfintei Scripturi a se vedea: Ragnar Bring, *Kristendoms tolkningar*, Lund, 1950; Horst Beintker, *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition, în „Quellen zur Konfessionskunde"*. Reihe B. Häft 2. Protestantische Quellen, Lüneburg, 1961; Bengt Hägglund, *Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", 37(1961), p. 224-235; K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradi*tion, în „Kerygma und Dogma", 1(1955), p. 161-179.

[147] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 223.

[148] Adophe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes*, Libraire Fischbacher, Paris, 1893, p. 440; Adolf von Harnack,

distincție, cu metoda ei de a face distincții generale este o metodă, care a procedat prin diferențierea în același timp dintre necesitate, posibilitate și realitate, într-o altă epocă între formă și materie, într-un alt timp între efect și efectul salvator. Toate aceste teze, moduri de raționamente confuze în mod extrem lipsesc în tezele originale ale lui Luther. Nici una din acestea nu l-a condus la importanța responsabilității pentru distingerea dintre un principiu formal și unul material, pentru că esența a fost pentru el autoritatea și autoritatea esența. Dar esența este Hristos al istoriei cel propovăduit, Cuvântul lui Dumnezeu[149].

Reinhold Seeberg vine cu anumite completări esențiale și precizări subtile pentru a explica poziția lui Luther față de Biserica Romano-Catolică.

Luther, îndemnat de principiul său reformator central, a fost condus de o necesitate interioară să abandoneze teoriile Bisericii medievale și le-a înlocuit cu noi afirmații doctrinare. Credința, cu siguranța ei independentă, „cunoștința" și „experiența" ei, au devenit aici deodată norma critică și constructivă[150]. În Parlamentul de la Worms (1521), Luther a apelat nu numai la experiența lui religioasă, ci și la autoritatea Sfintei Scripturi. În aceasta, el a stabilit un canon viitor pentru reforma învățăturii. El a apelat în mod obișnuit la acesta, foarte natural, în controversa cu oponenții săi și a fost stăpânit de acesta în viața sa religioasă proprie. Importanța acestuia a devenit mai clară pentru el în *Leipziger Disputation* (1519),

---

Dogmengeschichte, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, p. 464.

149 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 223.

150 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 298.

Disputa de la Leipzig. Numai „Legea dumnezeiască" sau Scripturile, sunt norma în Biserică[151]. Luther spune că „ceea ce se afirmă în afară de Sfintele Scripturi sau de Revelația dovedită trebuie să se țină ca o opinie, dar nu este necesar să fie crezut"[152]. Cuvântul lui Dumnezeu, nu învățăturile oamenilor, Hristos, nu filozofia, trebuie să conducă poporul lui Dumnezeu. Slujitorii lui Hristos trebuie să învețe numai acest cuvânt. Cuvântul însuşi trebuie să fie învățat; acesta nu este legat de interpretarea lui, după cum face Biserica Catolică, nici dezbrăcat de sensul lui prin neglijarea contextului[153]. Acest principiu a fost stabilit mai clar pentru Luther în măsura în care necesitatea unei norme autoritare a devenit aparentă printre simpatizanții lui proprii. Astfel, el s-a împotrivit iconoclaştilor şi fanaticilor şi pe această bază a construit noua organizare evanghelică a Bisericii[154]. Punctul de vedere strict despre inspirație, pe care Luther îl exprimă uneori, „scrierea Sfântului Duh", „scrierea proprie a Duhului", a fost deci curent în Evul Mediu târziu, dar pentru Luther, Sfânta Scriptură a fost ceva mai mult decât „dreptul dumnezeiesc" sau legea inspirată de Dumnezeu, după cum Occam şi Biel le-a considerat[155].

Teologia lui Luther este o teologie a cuvântului. „Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (Romani 10, 17). Acest cuvânt al Sf. Ap. Pavel

---

[151] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 298.
[152] WA 6, 508.
[153] WA 8, 144, 146, 149; WA 2, 339; WA 2, 361, 425.
[154] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 299.
[155] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 299.

primeşte o însemnătate centrală în Reformă. Cuvântul dumnezeiesc, care creează credinţa, se arată, în acelaşi timp, ca fundamentul teologiei. Autoritatea Scripturii s-a accentuat, de asemenea, în tradiţia occamismului, dar când Luther vorbeşte despre Sfânta Scriptură, Cuvântul dumnezeiesc transmis prin profeţi şi apostoli, există o nouă convingere despre poziţia primară a Cuvântului şi autoritatea lui inaccesibilă[156]. Luther spune că, noua concepţie despre *iustitia Dei* ca milostivire creatoare a dus la faptul că Duhul Sfânt a revelat Scriptura pentru el. Spre deosebire de biblicismul medieval, Luther a ajuns să înţeleagă doctrina ca propovăduire. El numeşte Biblia *Lehr- und Lesebuch, Predigt – Hören şi Streitbuch.* Scriptura cuprinde înainte de toate Evanghelia, pe care Hristos a propovăduit-o oral. Când Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, conduce pe om spre Hristos şi cu aceasta la o cunoaştere interioară, el poate să înceteze să se îndoiască de cuvânt. Luther a declarat în acest context un cunoscut cuvânt: Hristos este centrul Scripturii[157].

Teologii protestanţi citaţi în acest subcapitol despre Sfânta Scriptură sunt unanimi în a recunoaşte că autoritatea Sfintei Scripturi depăşeşte autoritatea Tradiţiei, căutând în acelaşi timp să explice că Luther a respins unele tradiţii catolice, care nu aveau suport în Sfânta Scriptură. De la respingerea unor tradiţii ale Bisericii a fost doar un pas în respingerea Tradiţiei reprezentată de Sfinţii Părinţi. Teologii luterani trimit mereu la colecţia Mărturisirilor de credinţă ale Bisericii Evanghelice

---

[156] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 195; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 744.

[157] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 140. Friedrich Loofs; *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 743-744.

Luterane, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930,* (Göttingen, 1976), care conţine un *Catalogus testimoniorum* cu texte din scrierile Sfinţilor Părinţi, dar aceste texte sunt interpretate uneori prin prisma teologiei protestante.

După Bengt Hägglund, care a aprofundat "problematica în accentuarea lui Luther a autorităţii Scripturii", reliefând aspecte esenţiale ale autorităţii Sfintei Scripturi în viziunea lui Luther, „noutatea în atitudinea lui Luther faţă de Sfânta Scriptură constă mai ales în înţelegerea mai profundă a problemei despre conţinutul Scripturii, apoi în aceea că autoritatea acesteia este valabilă în disputa cu Tradiţia. La Luther, principiile interpretăprii se transformă în mod radical în interpretarea Scripturii"[158].

Aleksander Radler vede cu totul altfel principiul protestant al interpretării Sfintei Scripturi, considerând că acest principiu nu constituie vreo noutate în Biserica Luterană, ci importanţa acestuia constă în faptul că Luther interpretează Sfânta Scriptură din perspectiva hristologiei.

„Luther respinge interpretarea cvadrată a Scripturii (literară, tropologică, alegorică, anagogică). Cunoscuta teză: „Sfânta Scriptură este interpretul său propriu, prin sine, uşor de înţeles şi clară, dovedeşte, judecă şi explică totul" (WA 7, 97, 23) nu este o noutate în tradiţia interpretării bisericeşti. Noutatea este că Luther ancorează hristologic interpretarea Scripturii. Hristos este Domnul Scripturii, fundamentul şi graniţa autorităţii acesteia"[159].

---

[158] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1956, p. 190-191; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle, 1906, p. 744.

[159] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 140.

Cuvântul lui Dumnezeu este punctul de plecare al teologiei. Prin Cuvântul lui Dumnezeu, Luther înţelege Scripturile, dar el înţelege de asemenea mai mult. Cuvântul este a doua Persoană veşnică a Treimii, care a existat în Dumnezeu din toată veşnicia; Cuvântul este puterea lui Dumnezeu manifestată în crearea tuturor lucrurilor; Cuvântul este Domnul întrupat; Cuvântul este Sfânta Scriptură, care mărturiseşte despre El; Cuvântul este proclamarea, prin care Cuvântul din Scriptură este auzit în mod actual de credincioşi. Deşi termenul „Cuvânt" este folosit aici în diferite sensuri, există o legătură strânsă şi importantă între aceste diferite forme ale Cuvântului lui Dumnezeu[160]. Piatra de încercare pentru toate cărţile, dacă ele mijlocesc pe Hristos sau nu, transformă noţiunea apostolicităţii istorice într-un criteriu bazat pe fapte. Luther aplică acest principiu extraordinar de liber. El accentuează „că pe drept se vor aprecia diferitele cărţi şi se vor deosebi, care sunt cele mai bune" (*Vorrede zum Neuen Testament*, 1522). Aceasta este valabil pentru Noul Testament, dar şi pentru Vechiul Testament, care cuprinde în afară de lege, Cuvântul şi făgăduinţa lui Dumnezeu despre Hristos"[161].

Luther afirmă, în *De captivitate babylonica ecclesiae* (1520), despre înţelegerea Sfintei Scripturi drept Cuvântul lui Dumnezeu, că „Acest Testament al lui Hristos a fost prefigurat în toate făgăduinţele lui Dumnezeu, de la începutul lumii. Mult mai mult, toate vechile făgăduinţe şi-au derivat legitimitatea lor din această nouă făgăduinţă,

---

160 Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon, Nashville, Tennessee, 1975, p. 41.

161 Aleksander Radler, *Kistendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 141; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 744-745.

care a fost făcută în Hristos şi pe aceasta făgăduinţele erau întemeiate. De acolo vin aceşti termeni, aşa de frecvent folosiţi în Scripturi, de pact, de alianţă şi de testament al Domnului... Astfel, în acest termen al Testamentului, sub forma cea mai prescurtată care ar fi, sunt cuprinse Întruparea şi moartea lui Hristos. Astfel, prin ei înşişi aceşti termeni arată deja clar care este adevărata întrebuinţare şi care este abuzul mesei, care este pregătirea apropriată şi care nu este. Într-adevăr, dacă ea este o făgăduinţă, după cum s-a spus, nici lucrarea, nici puterea omenească, nici meritul nu constituie accesul, ci numai credinţa. Căci acolo unde există un cuvânt care este făgăduinţa lui Dumnezeu, acolo de asemenea, pentru om, acceptarea credinţei este necesară, în aşa fel că, cu toată evidenţa, începutul mântuirii noastre va fi credinţa, care depinde de acest cuvânt care este făgăduinţa lui Dumnezeu. Înainte de orice efort, pe care noi îl vom îndeplini, El ne previne, în milostivirea Sa gratuită... şi Cuvântul Său ne aduce făgăduinţa. „Căci El a trimis Cuvântul Său şi prin El ne-a mântuit" (Psalmul 107, 20)"[162].

Luther ia în consideraţie părţi mari din Cărţile lui Moise, dar mai înainte de toate Psaltirea şi Profeţii. Adesea s-a

---

[162] Luther, *De captivitate babylonica ecclesiae (1520)*, WA 6, 514; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la captivité babylonienne de l'Eglise*, Paris, 1966, p. 184. Horst Beintker, *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition*, în „Quellen zur Konfessionskunde", Lüneburg, 1961, p. 128, consideră că acest text tratează despre înţelegerea Scripturii ca şi Cuvântul lui Dumnezeu şi vede pe Hristos ca mijloc şi credinţa ca o cheie a Scripturii. Fred Kremer, *Sacra Scriptura and Verbum Dei in the Lutheran Confessions*, în „Concordia Theological Monthly", Vol. XXVI, No. 2, 1955, p. 87-88, analizează profund învăţătura Mărturisirilor de credinţă luterane despre Sfânta Scriptură în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu.

susținut că modul lui Luther de a citi Scriptura se potrivește cu critica istorică începătoare, reprezentată printre alții de Erasmus, dar se va observa că critica lui Luther numai într-o mică măsură este istorică, însă criteriul lui este, după cum s-a menționat, dacă diferitele cărți „mijlocesc pe Hristos". El exclude Apocalipsa din canon și consideră Epistola către Evrei, precum și Epistolele lui Iuda și Iacov ca mai puțin importante. Cele mai importante sunt Evanghelia după Ioan, Epistola către Romani și Epistola I a lui Sf. Ap. Petru. Astfel, Hristos propovăduit este punctul central al Scripturii, *sola Scriptura* este principiul formal al întregii teologii[163]. În înțelegerea Cuvântului este esențială importanța credinței în făgăduința Evangheliei. Acolo unde această credință nu există, nici nu se poate înțelege corect Cuvântul dumnezeiesc. Cu aceste idei fundamentale, Luther se delimitează de interpretarea biblică legică, care în mod principal vede în Scriptură o colecție de diferite învățături sau porunci și în același timp, el se delimitează de o concepție entuziastă, care consideră că posedă, în „Cuvântul interior", o normă pentru interpretarea Bibliei[164].

În centrul teologiei crucii a lui Luther, precum și în centrul concepției istoriei și experienței umane, se află Evanghelia lui Iisus Hristos. După cum Luther spunea în lucrarea sa *Dictata super Psalterium* (1513-1515), „Evanghelia ne impune crucea și viața", ceea ce a fost continuă el, „o combinare mântuitoare pentru durata

---

[163] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 141; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 745-746.
[164] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 195; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 746.

acestei existențe”[165]. Una din definițiile date de Luther era următoarea: „Evanghelia este o expunere amănunțită privind pe Hristos, în care este spus că El este Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut om pentru noi, care a murit şi a înviat şi care a fost aşezat ca Domn peste toate lucrurile”[166]. Toată lumea admite faptul că, cuvântul „Evanghelie” nu a fost folosit în acest sens în Noul Testament, nici în terminologia Bisericii, ca, de exemplu, atunci când a fost aplicat primelor patru cărți ale Noului Testament[167].

Prin faptul că mesajul Evangheliei se înțelege clar ca ceva ce este central în conținutul Scripturii, la Luther urmează o anumită libertate în problema despre concepția particularităților din Biblie, o libertate, care nu înseamnă altceva decât faptul că acest conținut central, contextul total, devine decisiv pentru interpretarea particularităților. Dimpotrivă, aceasta nu înseamnă deloc vreo dizolvare a credinței în autoritatea canonică a Sfintei Scripturi, după cum s-a interpretat uneori, deşi pe nedrept, punctul de vedere al lui Luther[168]. După cum este cunoscut, Luther a susținut că tradiția, în special cea mai recentă tradiție a Evului Mediu, trebuie să fie respinsă în favoarea Scripturii. Rațiunea lui pentru o asemenea pretenție nu a

---

[165] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700.* Traduit de l'anglais par Pierre Rusch, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 164; M. Luther, *Dictata super Psalterion,* 75,8, WA 3, 516.

[166] M. Luther, *Kirchenpostille, pr.*, WA 10-I, 9.

[167] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Paris, 1994, p.165.

[168] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 191.

fost alta decât o dorinţă de înnoire. Dimpotrivă, de-a lungul carierii lui, Luther a găsit că cei mai răi adversari ai săi au fost nu numai anumiţi teologi romano-catolici, ci şi aceia din tabăra protestantă, care au dorit să înlăture întreaga tradiţie a Bisericii. Practica lui proprie a fost să respingă numai acele concepţii şi practici tradiţionale, care au contrazis „sensul clar al Scripturii". Raţionamentul lui a fost că el a crezut că tradiţia a fost incorectă şi că el va reda sensul adevărat al Evangheliei, prin autoritatea Scripturii, care este deasupra tradiţiei, Bisericii, teologilor şi a lui Luther însuşi[169]. Înţelegerea sensului mai profund presupune ascultarea credinţei în faţa cuvântului extern. Credinţa se fundamentează pe faptul că, Cuvântul dumnezeiesc are o valabilitate necondiţionată. Autoritatea acestuia are, de asemenea, motivarea sa în aceea că oamenii din cauza slăbiciunii firii trebuie să fie ataşaţi de Scriptură ca o normă obligatorie. „Este necesar să ţinem poruncile stabilite şi scrierile Sf. Apostoli". Apostolii sunt, conform unei alte exprimări a lui Luther, printr-o sarcină dumnezeiască specială, învăţătorii noştri infailibili[170].

În scrierile lui Luther nu există o prezentare detaliată a autorităţii Sfintei Scripturi, dar Luther a tratat totuşi problema autorităţii Sinoadelor ecumenice, în care se poate vedea poziţia lui faţă de Biblie. Luther a abordat această problemă în scrierile sale *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) şi *De potestatu concilii* (1536). Referindu-se la cele patru mari Sinoade ecumenice, Luther găseşte în canoanele lor hotărâri, care nu pot fi urmate de Biserică,

---

[169] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon, Nashville, Tennessee, 1975, p. 42.

[170] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 196.

deşi Biserica se sprijină pe Sinoade ca autoritate absolută[171]. În măsura în care ele redau cu adevărat ceea ce sunt articolele de credinţă sau poruncile lui Dumnezeu şi concordă cu mărturia Profeţilor şi Apostolilor se pot compara cu valabilitatea autoritară a acestora. Sfânta Scriptură este unicul judecător, căci nici o autoritate după Hristos nu se poate compara cu autoritatea Apostolilor şi Profeţilor. Aceştia au interpretat Sfintele Scripturi nu prin putere proprie, ci sub inspiraţia Duhului Sfânt. Din această cauză, articolele de credinţă se întemeiază numai pe Scriptură, care este singurul izvor, în timp ce Tradiţia trebuie considerată ca ceva care derivă din aceasta[172].

Aici există doar o expresie incalculabilă a aşa numitului principiu reformator al Scripturii. Dar dacă Sinoadele au numai o autoritate limitată, în timp ce Sfânta Scriptură este fundamentală, cum sunt deci afirmaţiile izolate şi poruncile din Biblie. Dacă Evangheliile sunt totul în Biblie, deci legile şi poruncile acestora pot să se considere că au autoritate[173]. În scrierea *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), Luther tratează nu numai cele mai importante Sinoade ecumenice, ci şi Sinodul apostolic de la Ierusalim cu poruncile acestuia[174].

Autoritatea Scripturii conţine de asemenea legile şi poruncile acesteia. În privinţa autorităţii Sfintei Scripturi există o deosebire între concepţia luterană şi reformată despre autoritatea Bibliei[175].

---

[171] WA 50, 488; WA 39, 181.

[172] Bengt Hägglund, *Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet*, în "Svensk Teologisk Kvartalskrift", 37(1961), p. 224.

[173] Bengt Hägglund, *Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet*, 1961, p. 224-225.

[174] WA 50, 526, 16.

[175] Bengt Hägglund, *Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift“, 37(1961), p. 226.

„În interpretarea Sfintei Scripturi, referirea la Hristos sau la învăţătura despre îndreptare nu înseamnă un principiu critic alături de canon. Credinţa nu poate să creeze ceva prin sine sau să se plece de la ea pentru a aprecia ceea ce se va crede, ci credinţa este legată în mod primar de mărturia apostolică. Prin Evanghelia propovăduită de Apostoli, după cum aceasta este prezentată în scrierile principale ale Noului Testament, noi putem să învăţăm cine este centrul Scripturii, că Hristos a murit şi a înviat şi prin aceasta a adus iertare păcatelor noastre, în aşa fel că noi prin credinţa în El devenim îndreptaţi şi sfinţiţi"[176].

Din punct de vedere pozitiv, Sfânta Scriptură este izvorul unic şi complet al Revelaţiei, care fundamentează articolele de credinţă. Dintr-un alt punct de vedere, Scriptura este judecătoarea, norma şi regula celorlalte scrieri şi afirmaţii teologice[177]. Pentru a accentua autoritatea imuabilă a Sfintei Scripturi, Luther se exprimă în mod critic. Autoritatea Sfintei Scripturi depăşeşte capacitatea umană şi nu se dovedeşte prin argumentare, ci aceasta învinge. Această autoritate nu se discută, ci pretinde credinţă. Deoarece Noul Testament a fost la început un mesaj oral despre Iisus Hristos, Sfânta Scriptura serveşte numai omului credincios. Astfel, se poate conchide că autoritatea Sfintei Scripturi poate să se înţeleagă numai în contextul învăţăturii despre îndreptare şi în cadrul hristologiei[178].

---

[176] Wilhelm Maurer, *Luthers Verständnis des neutesamentlichen Kanons*, Berlin, 1960, p. 71-72.

[177] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 141.

[178] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 141.

3. 3. Cuvântul lui Dumnezeu ca Lege şi Evanghelie

Ragnar Bring a aprofundat cu multă subtilitate problema raportului dintre Lege şi Evanghelie şi însemnătatea acesteia în concepţia lui Luther şi în teologia luterană. Pentru a sesiza doar câteva aspecte ale acestei probleme trebuie să redăm aprecierile lui Ragnar Bring.

„Dacă ne referim la problema Lege şi Evanghelie oricine se aşteaptă ca să se trateze teologia din timpul Reformei, în special teologia lui Luther. Aceasta este natural căci Luther a fost acela, prin care această problemă a primit formularea sa clasică şi după el această problemă s-a considerat centrală, pentru a nu spune problema centrală din teologie. Luther a afirmat că cel care poate să deosebească între Lege şi Evanghelie, să preamărească pe Dumnezeu acela este un teolog adevărat"[179]. Ragnar Bring continuă apoi să arate că: „dacă noi spunem că tratarea problemei Lege şi Evanghelie este tipică pertru teologia lui Luther, problema devine relevantă numai cu premisele timpului Reformei şi noi nu ne aflăm în concordanţă totală cu concepţia proprie a lui Luther, căci el nu a văzut această problemă ca problema sa personală, privind pe el şi numai timpul său, ci ca marea problemă a Scripturii. Arta de a deosebi corect între Lege şi Evanghelie nu a însemnat o teologie specială, o capacitate nouă pentru Luther de a interpreta ceea ce mesajul creştin înseamnă, ci Scriptura însăşi cuprinde conform concepţiei lui Luther acest aspect dublu. Când Luther vorbeşte despre Lege şi Evanghelie, el vede totuşi o realitate, care stăpâneşte întreaga creştinătate. Această realitate există, consideră el,

---

[179] Ragnar Bring, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid*, Lund, 1950, p. 42-43.

tipic în Scriptură"[180]. Ragnar Bring precizează apoi că: „problema Lege şi Evanghelie se află în context cu hristologia şi cu problema privind raportul dintre har şi libertatea voinţei"[181].

Am redat aici doar câteva aprecieri ale teologului luteran Ragnar Bring, care a elucidat problema raportului dintre Lege şi Evanghelie într-un mod clar şi profund.

Gustaf Aulen pleacă de la tema fundamentală a teologiei lui Luther, Pocăinţa, care l-a preocupat pe Luther de la începutul Reformei, afirmând că: „ideile noi ale lui Luther despre justificare au adus cu ele o transformare completă a concepţiei catolice despre Taina Pocăinţei. Punctul principal al lui Luther despre Pocăinţă s-a prezentat deja, când el în cele *„95 de Teze despre indulgenţe"* din 1517 spune: „Când Domnul nostru şi Învăţătorul nostru Iisus Hristos zice „pocăiţi-vă", El a voit ca întreaga viaţă a credinciosului să fie o pocăinţă". Pocăinţa este întotdeauna necesară, pentru că omul până la moarte este expus ispitelor diavolului, lumii şi trupului, niciodată nu este liber de păcat şi din această cauză orice păcat separă pe om de Dumnezeu"[182].

Bengt Hägglund explică de asemenea raportul dintre Lege şi Evanghelie în concepţia lui Luther. Conform unei exprimări cunoscute a lui Luther, adevărata deosebire dintre Lege şi Evanghelie este cea mai înaltă artă creştină. Dialectica la care el se referă poate în mod rezonabil să se

---

[180] Ragnar Bring, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid*, Lund, 1950, p. 43.

[181] Ragnar Bring, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid*, Lund, 1950, p. 45.

[182] Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 177.

desemneze ca fundamentală pentru întreaga lui teologie[183]. El conchide că: „din multele expuneri ar putea să se obţină impresia că Legea şi Evanghelia au reprezentat două ordini diferite, că ordinea Legii la creştini ar putea să se înlocuiască cu Evanghelia. Luther a respins totuşi în mod clar o asemenea interpretare, de exemplu, în disputa cu antinomii, *Wider die Antinomer* (1539). După cum Legea nu ajunge la desăvârşirea sa decât în Evanghelie, de asemenea Evanghelia trebuie să se predice cu Legea ca fundament şi în legătură cu Legea, căci cum s-ar putea să se predice despre iertarea păcatelor fără ca să se presupună Legea care dezvăluie păcatul şi acuză pe om în conştiinţa lui. Prin faptul că Legea arată păcatul şi condamnă pe om, aceasta îl duce pe el să caute ajutor la Hristos (Rom. 3, 20; Gal. 3, 19,24). În asimilarea concretă Legea şi Evanghelia sunt astfel unite în modul cel mai apropiat şi se condiţionează reciproc"[184]. Gustaf Aulen descrie legătura dintre Pocăinţă şi Lege atunci când afirmă că, pentru Luther nu există deosebirea Catolicismului între „păcate de moarte" şi „păcate iertabile". Toate păcatele sunt „păcate de moarte", pentru că păcatul, a cărui fiinţă interioară este necredinţa, întrerupe întotdeauna comuniunea cu Dumnezeu. Dar toate păcatele sunt în acelaşi timp „iertabile", pentru că milostivirea părintească a lui Dumnezeu este întotdeauna gata de iertare. „Nu există nici un păcat mai mare decât acesta, ca să nu crezi

---

[183] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 198.
[184] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 198-199.

în iertarea păcatelor”[185]. Prin aceasta se schimbă complet învăţătura Catolicismului despre Pocăinţă. Pocăinţa incompletă în sensul de teamă de pedeapsă este respinsă de Luther, o asemenea căinţă face să crească numai păcatul, care este conform lui Luther legat de ura faţă de poruncă, de dreptate şi de Dumnezeu[186]. Conform lui Luther, dacă Hristos se vede ca punct central al Sfintei Scripturi, atunci poate să se facă o distincţie corectă între Lege şi Evanghelie. Luther spune că deosebirea dintre Lege şi Evanghelie este „o artă înaltă, cea mai înaltă din întreaga creştinătate”[187].

Din toate acestea reiese faptul că în Cuvântul lui Dumnezeu ambele aspecte fundamentale se deosebesc: revendicarea şi îndemnul, aprecierea omului păcătos şi iertarea lui în posibilitatea sa deznădăjduită. De deosebirea dintre Lege şi Evanghelie depinde mântuirea, deoarece aceasta se mijloceşte prin Cuvântul lui Dumnezeu. Luther a combătut amestecarea înţelegerii legiste a Evangheliei şi înţelegerea Legii ca o cale a mântuirii, considerând această amestecare ca entuziastă, ceea a fost determinant în decursul Reformei după 1520. Problemei teoretice i se adaugă importanţa considerabilă pentru practică[188].

---

185 Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 177.
186 Gustaf Aulen, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 177.
187 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 141-142.
188 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 295.

3. 4. Tradiţia

Sfânta Scriptură are autoritate asupra Tradiţiei şi faţă de Tradiţie[189]. În dieta de la Augsburg (iulie 1530), Luther a stabilit următoarea teză despre Mărturisirile de credinţă. „Toate articolele de credinţă sunt stabilite în chip satisfăcător în Sfânta Scriptură, aşa încât nu trebuie să mai facem altele...”[190].

Gustaf Aulen prezintă atitudinea lui Luther faţă de dogmele Bisericii vechi şi expune totodată poziţia lui Luther faţă de Sinoadele ecumenice, înţelegând aici primele patru Sinoade ecumenice. Gustaf Aulen afirmă că: „Luther s-a simţit puternic legat de Tradiţia bisericească veche, de dogma trinitară şi de dogma hristologică. Desigur, noi întâlnim adesea declaraţii, care dau expresie unei anumite poziţii critice faţă de formulele bisericeşti

---

[189] Pentru învăţătura despre Tradiţie şi raportul dintre Scriptură şi Tradiţie în teologia luterană, a se vedea : D. Merz, *Das Problem der Tradition in der reformatorischen Theologie und der protestantischen Theologie der Gegenwart,* în „Kirche und Kosmos”, Witten, 1950, p. 64-97; K. E. Skydsgaard, *Kristus, Traditionens Herre*, în „Kristen Gemenskap”, Häft 4, Uppsala, 1952, p. 160-167; K. E. Skydsgaard, *Schrift und Tradition,* în „Kerygma und Dogma”, 1(1955), . 161-179; M. Lods, *La Tradition apostolique dans l'Eglise luthérienne,* în „Positions luthérienne”, 8(1960), p. 26-34; Horst Beintker, *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition,* în „Quellen zur Konfessionskunde”. Reihe B. Protestantische Quellen. Häft 2, Lüneburg, 1961. Pentru problema raportului dintre Scriptură şi Tradiţie în teologia ortodoxă a se vedea Ştefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credinţă ortodoxe şi luterane,* în „Ortodoxia”, XLIII, 1991, nr. 4, p. 43-96.

[190] Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht,* 4. Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964, p. 10.

vechi"[191]. Gustaf Aulen caută să precizeze poziția lui Luther față de Sinoadele ecumenice, afirmând că Luther nu a aprofundat însemnătatea Sinoadelor ecumenice în viața Bisericii creștine. Aulen pleacă de la explicarea termenului „Treime" din limba germană și apoi trece la atitudinea lui Luther față de Sinoadele ecumenice. „Luther consideră cuvântul *Dreifaltigkeit* nu numai „o germană defectuoasă", ci și un cuvânt „rece", care nu se găsește în Sfânta Scriptură. De aceea, trebuie să se vorbească mai degrabă despre Dumnezeu decât despre *Dreitfaltigkeit (Treime)*. În scrierea *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), în care Luther subliniază că Sinoadele nu au putere să judece articolele de credință, ci ele trebuie să fie judecate de Cuvântul lui Dumnezeu, el vorbește despre Sinodul de la Calcedon. Luther nu a descoperit în mod suficient formulele vechi, dar nu există în nici un fel vreo deviere de la aceste formule. Dimpotrivă, se pune în evidență importanța lor"[192]. Prima parte din Articolele de la Smalkalde cuprinde: *Articolele principale despre maiestatea dumnezeiască*. Aici se spune: „Despre aceste articole nu există nici o îndoială sau dispută, deoarece ambele părți le mărturisesc. De aceea nu este necesar ca aici să vorbim mai mult despre ele"[193]. Poziția lui Luther

---

[191] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*. Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 191. D. Merz, *Das Problem der Tradition in der reformatorischen Theologie und in der protestantischen Kirche der Gegenwart*, în „Kirche und Kosmos", Witten, 1950, p. 64-65, reliefează poziția lui Luther față de Tradiție și Sinoade.

[192] Vezi Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*. Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 191,192.

[193] *Schmalkaldiska Artiklarna, I, 4*, în „Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter", Stockholm, 1957, p. 312-313.

față de formulele vechi bisericești se explică, pe de o parte, prin aceea că el a găsit în ele o deosebită legătură cu Biserica veche, pe de altă parte, mai ales prin aceea că el le-a considerat ca fundamentele și în conformitate cu Scriptura, pentru că ceea ce trebuie să se spună despre Dumnezeu și Hristos s-a dobândit în lupta cu ereticii, pe care Luther în repetate rânduri i-a respins ca deruta nți[194]. Gustaf Aulen vede spiritul reformator al lui Luther în interpretarea formulelor vechi ale Bisericii. După Aulen, Luther nu a simțit o anumită nevoie de a revedea formulele vechi, dar el le interpretează liber, ajutându-se de noțiunea sa reformatoare despre îndreptare, după cum arată explicarea Simbolului Apostolic. În hristologie, în context cu învățătura despre Sfânta Euharistie, Luther prelucrează în mod speculativ, învățătura despre ubiqvitate"[195].

G. Thomasius afirmă că Reforma s-a unit de fapt cu formulările doctrinare ale Bisericii primare și a continuat această dezvoltare doctrinară[196]. Același punct de vedere a fost exprimat de teologul luteran G. Billing, care analizează sistematic raportul dintre Scriptură și Tradiție și mai ales problema Reformei luterane. Pentru că Billing explică foarte clar raportul dintre Scriptură și Tradiție din punct de vedere luteran, precum și înțelegerea Tradiției în Biserica Luterană, am considerat oportun să prezint aici concepția lui Billing în mod extensiv.

---

194 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar.* Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 192

195 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria .Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar.* Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 192.

196 G. Thomasius, *Die Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs*, Bd. II, Erlangen, 1876, p. 202.

Billing îşi pune întrebarea dacă Reforma luterană a fost văzută ca o reformă a învăţăturii Bisericii şi ce poziţie a luat Reforma faţă de Tradiţie[197]. Billing a accentuat că ceea ce „Luteranismul a ales ca reformă în domeniul Tradiţiei se exprimă mai ales în Confesiunea Augustană. În Confesiunea Augustană nu există un articol special, care să exprime principiul Scripturii. Sfânta Scriptura s-a întrebuinţat peste tot ca sprijin pentru conţinutul Mărturisirii de credinţă şi în concordanţă cu Scriptura. Mărturisirea de credinţă se întemeiază întotdeauna pe Scriptură. Pe drept cuvânt, se poate spune că principiul luteran se exprimă în Confesiunea Augustană într-un mod practic, când această Mărturisire se arată în fiecare punct a fi o expunere a acestui principiu şi se vede totuşi că acest principiu al Scripturii nu a avut în Luteranism importanţa din Biserica Romano-Catolică, ceea ce ar constitui contrazicerea decisivă dintre cele două. Luther nu este primul, care a exprimat teza de bază că Scriptura este autoritatea cea mai înaltă şi hotărâtoare în probleme de articole doctrinare. Aceasta s-a exprimat şi niciodată nu a fost contestată oficial în Biserica Evului Mediu. După cum Biserica primară a predat Bisericii, Sfânta Scriptură, tot aşa Biserica Evului Mediu a predat Luteranismului dreptul de a folosi Scriptura, ca autoritate şi judecător în ceea ce priveşte articolele doctrinare. Astfel, când Luteranismul întrebuinţează Sfânta Scriptura nu există un protest faţă de importanţa Tradiţiei, ci dimpotrivă, prin aceasta se întemeiază Tradiţia. În ceea ce priveşte problema modului în care, Confesiunea Augustană se foloseşte de autoritatea

---

[197] G. Billing, *Hvilken uppfattning af traditionen är utmärkande för det Lutherska reformationsverket? (What Concept of Tradition is Characteristic of Lutheran Reformation?)* în "Bihang till Linköpings Stifts-Tidningar", No. 8 & 9, 1871, p. 58.

Scripturii, Billing arată că introducerea în articolele de credinţă şi articolele Reformei luterane este tradiţională şi se găseşte în hotărârea Conciliului de la Trident. În special pentru articolele de credinţă şi pentru întreaga Confesiune Augustană se arată că adepţii Reformei mărturisesc învăţătura Simbolului Niceean, *de unitate essentiae divinae et de tribus personis*. În mod expres se numeşte numai Simbolul de la Niceea, dar din afirmaţiile primului articol al Augustanei se arată că ele nu au fost luate numai din acesta, ci şi din Simbolul Atanasian. Prin aceasta, Luteranismul a mărturisit fără îndoială că stă pe fundamentul învăţăturii ecumenice, pe care a stat, de asemenea, Biserica dinainte"[198]. G. Billing consideră că: „întreaga Confesiune Augustană este o Mărturisire de credinţă despre concepţia Luteranismului privind Tradiţia. O examinare teoretică despre importanţa Tradiţiei şi raportul ei cu Scriptura nu se prezintă în Confesiunea Augustană, dar s-a prezentat totuşi o contribuţie la faptul că în concordanţă cu întreaga Mărturisire, în ultimul epilog sunt reunite concordanţa Sfintei Scripturi şi a Bisericii universale ca bază a Reformei. Concepţia despre Tradiţie caracteristică Confesiunii Augustane se găseşte totodată în Apologia Confesiunii Augustane şi în Articolele de la Smalkalde. În introducere la Epitomul *Formulei Concordiae* şi în prima parte din *Solida Declaratio* se află răspunsul privind concepţia despre Tradiţie caracteristică Luteranismului ca reformă în domeniul învăţăturii"[199]. Astfel în Introducerea *Epitomului*

---

[198] G. Billing, *Hvilken uppfattning af traditionen är utmärkande för det Lutherska reformationsverket? (What Concept of Tradition is Characteristic of Lutheran Reformation?)* în "Bihang till Linköpings Stifts-Tidningar", No. 8 & 9, 1871, p. 60-61.

[199] G. Billing, *Hvilken uppfattning af Traditionen är utmärkande för det Lutherska reformationsverket? (What Concept of Tradition is*

Formulei Concordiae să spune că: „noi credem, învăţăm şi mărturisim, că singura regulă şi normă, prin care toate învăţăturile, ca şi învăţătorii trebuie să se verifice şi aprecieze, sunt numai scrierile profetice şi apostolice ale Vechiului şi Noului Testament, după cum stă scris: „Făclie picioarelor mele este legea Ta şi lumină cărărilor mele" (Psalmul 118, 105). Şi Sf. Pavel scrie: „Dar, chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o – să fie anatema" (Gal., 1, 8). Dar celelalte scrieri ale învăţătorilor mai vechi şi mai noi, oricum s-ar numi ei, nu trebuie să se pună pe aceeaşi treaptă cu Sfânta Scriptură, ci ele trebuie toate să se subordoneze acesteia şi nu trebuie să se considere altceva mai mult decât mărturii, care certifică cum şi unde această învăţătură profetrică şi apostolică s-a păstrat după epoca apostolilor"[200].

Principiul luteran al Scripturii nu trebuie să se exprime în aşa fel că „Scriptura este unica normă şi regulă pentru credinţa creştină", ci în sensul că „Scriptura este unica normă şi regulă prin sine sigură şi din cauza aceasta norma şi regula cea mai înaltă". Raportul Reformei luterane cu Tradiţia bisericească nu trebuie să se exprime în aşa fel că Luteranismul ar fi respins importanţa acestei Tradiţii şi poziţia normativă a Tradiţiei şi ar fi pus în schimb Sfânta Scriptura, ci în sensul că Luteranismul recunoaşte în Tradiţia bisericească o normă, dar o subordonează Sfintei Scripturi şi face poziţia normativă a Tradiţiei dependentă de raportul acesteia cu Sfânta Scriptură. Când

---

Characteristic of Lutheran Reformation?) în „Bihang till Linköpings Stifts-Tidningar, No. 8-9, 1871, p. 65-66.

200 *Konkordieformeln, I, 1, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 499; *Formula of Concord, Part I. Epitome, 1, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 464-465.

Luteranismul s-a pronunţat împotriva Tradiţiei Bisericii Romano-Catolice, acesta nu s-a pronunţat contra Tradiţiei în sine, ci numai împotriva tradiţiilor false, care existau în Biserica Romano-Catolică şi a arătat falsitatea acestor tradiţii nu numai prin dovezi din Sfânta Scriptură, ci totodată prin faptul că faţă de această Tradiţie din Biserica Romano-Catolică a prezentat o altă tradiţie, care se dovedeşte a fi adevărată fiind văzută că este în concordanţă cu Sfânta Scriptură. Când se determină raportul dintre Scriptură şi Tradiţie în acest fel că Scriptura este normă pentru Tradiţie, acest raport trebuie să însemne determinarea negativă că Sfânta Scriptură posedă dreptul de a aprecia Tradiţia şi că numai Tradiţia, care este în conformitate cu Sfânta Scriptură este Tradiţia bisericească adevărată[201].

În teologia evanghelică luterană actuală întâlnim o nouă orientare privind Sfânta Scriptură şi Tradiţia. Această problemă s-a abordat înainte în contextul teologic controversat. Noţiunea *Tradiţie* a fost un termen încărcat, care s-a folosit cu scepticism. Scriptura s-a înţeles evident ca prima şi din această cauză normativă, în timp ce Tradiţia a fost un rezumat de concepţii târzii şi secundare. În actualitate situaţia este alta. Noţiunea de Tradiţie în Luteranism a devenit actuală aşa cum Scriptura este actuală în teologia catolică[202]. Problema Scripturii şi a Tradiţiei a fost tratată în prezent atât în teologia catolică cât şi în teologia evanghelică. Dezvoltarea Bisericii Romano-Catolice şi a Bisericilor Evanghelice şi în mod

---

[201] G. Billing, *Vilken uppfattning af Traditionen är utmärkande för det Lutherska reformationsverket? (What Concept of Tradition is Characteristic of Lutheran Reformation?)* in „Bihang till Linköpings Stiftstidningar, 8-9(1871), p. 67-68.

[202] Per Erik Persson, *Skrift och Tradition*, în „Vår lösen", 50(1959), p. 148.

deosebit noua situaţie din teologie constrânge la o nouă considerare referitoare la învăţătura despre Scriptură şi Tradiţie ca şi la raportul lor reciproc[203]. Doi factori sunt de primă importanţă. 1. Dezvoltarea Mişcării ecumenice cu confruntările permanente dintre tradiţiile de învăţătură deosebite. Biserici care reprezintă principiul Scripturii au fost confruntate cu Biserici în care Tradiţia Bisericii comportă de mult timp o importanţă hotărâtoare, ca Bisericile Ortodoxe. S-a constat că peste tot într-adevăr se trăieşte într-o Tradiţie, fie că este „luterană”, „reformată” sau „anglicană”[204]. Primele tratative teologice ca şi bisericeşti, cele mai importante cele dogmatice dintre Protestantism şi Ortodoxie au plecat de la Tradiţie. De asemenea în istoria de patru sute de ani a polemicii confesionale dintre Ortodoxie şi Protestantism, problema Tradiţiei joacă un rol deosebit în ambele părţi[205]. 2. Un alt factor de cea mai mare importanţă este Exegeza mai nouă. Ca şi în tradiţia catolică se consideră acum că luteranii au învăţat să vadă Scriptura altfel decât în trecut. La început nu a fost Scriptura, ci Tradiţia. Înainte ca vreuna din scrierile Noului Testament să fi devenit scrieri, înaintea Evangheliilor, mesajul despre Hristos a fost transmis pe cale orală. Problema Scriptură şi Tradiţie este importantă pentru că apare în cadrul canonului[206]. La început nu a fost

---

[203] Kristen Ejner Skydssgaard, *Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie*, în „Kerygma und Dogma”, 1, 1955, p. 161.

[204] Per Erik Persson, *Skrift och Tradition*, în ”Vår lösen”, 50(1959), p. 148-149.

[205] Dr. Dr. Ludolf Müller, *Die Bedeutung der Tradition in der orthodoxen Theologie und Kirche*, în „Kirche und Kosmos”, Witten, 1950, p. 79.

[206] Per Erik Persson, *Skrift och Tradition*, în ”Vår lösen”, 50(1959), p. 149.

Tradiţia, ci tradiţii, care s-au întemeiat pe Sfânta Scriptură. Situaţia schimbată se exprimă în aceea că noţiunea de *Tradiţie*, comparată cu poziţia dinainte a devenit o noţiune cu o relevanţă teologică. Într-un sens, acum Tradiţia este alta. Scriptura nu este o mărime în sine alături de curentul Tradiţiei în Biserică, ci aceasta este ea însăşi o parte a acestei Tradiţii primare în Tradiţia Bisericii[207]. Luther a prezentat Bisericii din timpul său un plan al mântuirii, posibilitatea unei reîntoarceri la tradiţia sa, renunţând la marea erezie a încrederii pusă într-o colaborare orgolioasă a omului cu opera dumnezeiască a mântuirii. Asupra acestor două puncte, Luther a adus înnoiri căci el a restaurat şi a restabilit legături cu învăţătura Părinţilor în ceea ce ea conţine esenţialul. El a rămas ataşat de Biserica apostolică, în care oamenii au fost învăţaţi în mod drept Evanghelia lui Iisus Hristos. Luther a oferit Bisericii posibilitatea de a corecta erorile sale şi de a se reforma în numele propriei sale tradiţii[208].

3. 5. Dogmele Bisericii creştine

Poziţia lui Luther faţă de Dogmele Bisericii creştine formulate în Sinoadele ecumenice a fost expusă sistematic şi aprofundat de teologii protestanţi care au scris manuale sau tratate de Istoria Dogmelor. Această problemă a fost mai puţin abordată de teologii romano-catolici şi foarte puţin de unii teologi ortodocşi. Din această cauză,

---

[207] Per Erik Persson, *Skrift och Tradition*, în "Vår lösen", 50(1959), p. 149; K. E. Skydsgaard, *Kristus, Traditionens Herre*, în "Kristen Gemenskap", Häft 4, Uppsala, 1952, p. 160.

[208] Marc Lods, *La tradition apostolique dans l'Eglise luthérienne*, în „Positions luthériennes", No. 1, 1960, p. 33-34.

atitudinea lui Luther față de dogmele Bisericii formulate în Sinoadele ecumenice, constituie încă o problemă nelucidată şi foarte dificilă, deoarece părerile teologilor catolici şi ortodocşi despre atitudiunea lui Luther față de dogme este contradictorie şi în acelaşi timp foarte controversată, în timp ce teologii protestanți sunt unanimi în aprecierea poziției lui Luther față de dogmele Bisericii. Dar aprecierile teologilor protestanți privind poziția lui Luther față de dogme sunt în contradicție cu părerile teologilor catolici şi ortodocşi. Contradicțiile dogmatice dintre ortodocşi, romano-catolici şi protestanți pleacă de multe ori de la problema dezvoltării dogmatice sau de „dezvoltare" a dogmelor.

Pentru a defini pe scurt problema dezvoltării dogmatice sau a dezvoltării dogmelor la ortodocşi, catolici şi protestanți, am apelat la studiul sistematic şi profund al Prof. Dr. Nicolae Chițescu, care a elucidat această problemă la un înalt nivel teologic pe baza afirmațiilor teologilor ortodocşi greci, ruşi şi români.

Prof. Dr. Nicolae Chițescu afirmă de la început că: „una din cele mai puțin lămurite probleme dogmatice este aceea a dezvoltării dogmatice, în toate confesiunile creştine. Conceptul însuşi de „dezvoltare" a dogmelor pare contradictoriu: o „dogmă" nu se mai poate schimba, cum s-ar mai putea ea dezvolta? În teologia ortodoxă modernă lipsa de claritate provine de la deosebirea de nomenclatură: unii dintre teologii ortodocşi numesc „dogmă" învățătura descoperită şi apoi formulată de Biserică, operă a Sinoadelor ecumenice; alții, mai ales cei greci, numesc „dogmă" orice învățătură descoperită, care este primită ca atare de Biserică, (chiar dacă n-a fost

definită de ea)[209]. „În Romano-Catolicism confuzia provine de la faptul că se socoteşte „descoperită" orice învăţătură proclamată ca atare de Papa, iar „dezvoltarea" nu e altceva decât însăşi „creaţia" dogmei. În Protestantismul clasic confuzia se datoreşte credinţei că adevăratele dogme sunt învăţăturile Bibliei, ca atare ele nu mai au nevoie să fie formulate. Totuşi ele au fost formulate, deoarece învăţătura biblică a fost stricată de Biserica Romano-Catolică"[210]. Atitudinea lui Luther faţă de Dogmele Bisericii Vechi a fost expusă în mod aprofundat de teologii protestanţi Adolf Harnack, Reinhold Seeberg şi Friedrich Loofs.

Pentru a înţelege atitudinea lui Luther faţă de Dogmele Bisericii Vechi se impune să urmărim câteva scrieri ale lui Luther în care el şi-a exprimat poziţia sa. În acest sens trebuie să se spună că Luther a respins doctrina medievală despre Sfintele Taine, ca fiind lipsită de fundament biblic şi a negat infailibilitatea Papei şi a Sinoadelor şi aici se pune întrebarea privind atitudinea lui faţă de dogmele vechi. (Conform tratatului lui Luther, *Von den Conciliis und Kirchen* (1539), cele trei Simboluri din 1538 şi celelalte scrieri simbolice)[211]. Este foarte clar, în primul rând, că Luther a recunoscut şi a reprodus frecvent învăţătura de la Niceea despre Sfânta Treime şi hristologia Sinodului de la Calcedon. El tratează Simbolurile Bisericii

---

[209] Prof. Dr. Nicolae Chiţescu, *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în „Mitropolia Banatului", VIII, 1958, nr. 7-9, p. 259.

[210] Prof. Dr. Nicolae Chiţescu, *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în „Mitropolia Banatului", VIII, 1958, nr. 7-9, p. 260.

[211] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 302-303.

vechi cu mare respect, în special Simbolul Apostolic, despre care el a declarat că acesta cuprinde toate articolele principale ale credinţei[212]. Decretele Sinoadelor repetă adevărul vechi, care a fost dat de Apostoli prin Sfântul Duh. De asemenea Sinoadele „nu au puterea să formeze articole noi de credinţă, dar au stins într-adevăr şi au condamnat noi articole în acord cu Sfânta Scriptură şi credinţa veche". Astfel, la Niceea, Constantinopol, Efes şi Calcedon, „noile articole" ale lui Arie, Macedonie, Nestorie şi Eutihie au fost respinse[213]. După Reinhold Seeberg, „ideea lui Luther este că dogmele sunt adevărate numai în măsura în care ele sunt de acord cu Sfânta Scriptură şi ele nu au autoritate prin ele însele. De aceea trebuie spus, în concordanţă cu ideea lui Luther, că Sfântul Duh creează în noi o experienţă a adevărului de învăţătură (a Crezului), pentru că în nici un fel noi nu putem fi conduşi la credinţă decât prin existenţa particulară şi convinşi în mod profund de cel care ne-a învăţat"[214].

---

[212] WA 28, 413, 346.

[213] WA 25, 266, 295, 308, 331, 333, 335.

[214] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, p. 304.

3. 6. Dogma Sfintei Treimi[215]

Deoarece în mod exclusiv învăţătura despre Treime şi Hristologia nu au fost teme controversate în discuţiile dintre Luther şi Roma, ele nu au fost tratate de Luther în mod detaliat. Afirmaţiile critice ale lui Luther despre terminologia tradiţională nu schimbă răspunsul afirmativ al lui Luther despre dogmele Bisericii vechi. Dogma nu a avut pentru Luther sensul unei „teologii a misterului", ea a fost interpretată din nou de Luther cu ajutorul învăţăturii despre justificare. Luther nu a recunoscut Dogmele primare pentru că ele au fost stabilite de Sinoadele ecumenice, ci pentru că el a găsit în ele o expresie obiectivă a Evangheliei, care a fost în concordanţă cu învăţătura reformatoare despre justificare. În acest punct, dogmele primare au avut pentru Luther şi Reforma luterană o autoritate aproape supraestimată[216].

În perioada monahismului său, Luther a putut să dezvolte de la amvon învăţătura despre Treime cu subtilitate logică

[215] Pentru concepţia lui Luther despre Dogma Sfintei Treimi a se vedea: K. Thieme, *Der Gott der Katechismen*, în „Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1929, p. 183-206; J. T. Müller, *The Concept of God in Luther and the Lutheran Confessions*, în „Concordia Theological Monthly", XXVI(1955), p. 1-16; L. W. Spitz, The *Soteriological Aspect of the Doctrine of the Holy Trinity according to the Lutheran Confessions*, în „Concordia Theological Monthly", XXVI(1955), p. 161-171; Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation* (Beiträge zur evangelische Theologie, herausgegeben von E. Wolf), München, 1955; Carl Heinz Ratschow, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Berlin, 1968; Per Erik Persson, *Den treenige Guden*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", 1973, p. 16-25.

[216] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 2, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 32.

(*Predigt* din 25.XII.1514). În *Kirhenpostille*, 1521/1522, el a dat o expunere detaliată la Epistola şi la Evanghelia Mesei din ziua Învierii, Evrei 1, 1 şi Ioan 1, 1, documentele importante ale acesteia, ceea ce a fost important pentru el în învăţătura despre Treime şi Hristologie. Luther, ca reformator, exprimă mai târziu învăţătura despre Treime de la amvon şi dă apoi o imagine clară în predica la Geneză I, 1 din 15.III.1523. Locurile de aici vor să arate înainte de toate, cum el a tratat învăţătura despre Treime în învăţământul teologic şi care este relaţia credinţei cu Treimea. În paragraful 23 din cursul negării învăţăturii scolastice despre Treime, el pleacă de la o meditaţie din anul 1510[217].

Textul din *Weinhnachspostille*, la Ioan 1, 1-14 (1522), arată deja poziţia teologică fundamentală a lui Luther. El păstrează conceptele tradiţionale (fiinţă, persoane). El a putut să ţină la distanţă „subtilitatea" speculativă şi s-a exprimat critic asupra conceptului de „natural", adică despre credinţa, care nu a iluminat raţiunea. O înţelegere a Treimii este posibilă numai prin credinţă, dar aceasta pentru Luther primeşte adevărul numai din Sfânta Scriptură[218]. În *Weihnachtspostille* (1522), Luther afirmă că: „Adevărul credinţei creştine transmite fără întrerupere, învaţă şi mărturiseşte persoanele neamestecate şi fiinţa neîmpărţită. O altă persoană este Tatăl decât Fiul, dar El nu este un alt Dumnezeu. Când raţiunea naturală nu înţelege, aceasta este drept; credinţa este singura care

---

[217] Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, 4. Auflage, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964, p. 16.

[218] Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Texte zur Theologie. Dogmatik. Gotteslehre II.* Bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Graz, Wien, Koln, 1989, p. 88.

înțelege. Rațiunea naturală face eretici și erezii; credința învață și păstrează adevărul, pe care îl avem în Scriptură, care nici nu înșală, nici nu minte"[219].

Luther încheie marea sa scriere despre Euharistie, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), cu o mărturisire de credință, în care el mărturisește credința sa în Dumnezeu și pentru întreaga lume. El explică faptul că el are intenția să rămână în această credință până la moarte și că el cu ajutorul lui Dumnezeu vrea să moară în aceeași credință cu care se va prezenta în fața judecății lui Hristos. De aceea, nimeni după moartea lui Luther nu ar putea să spună, că Luther într-o problemă sau alta ar fi învățat altfel, dacă el ar fi trăit. Luther afirmă, că el cu multă silință a gândit la articolele de credință și de multe ori le-a examinat în fața Bibliei și el este pregătit să lupte pentru ele în același fel, după cum el a luptat în scrierea sa despre Euharistie. El știe ceea ce înseamnă venirea lui Hristos la judecata de apoi și el cunoaște de asemenea puterea diavolului de a denatura Cuvântul lui Dumnezeu și Biblia și el se așteaptă că la fel se va întâmpla cu cuvintele lui. De aceea, cu o mare seriozitate el face mărturisirea sa de credință[220].

Luther începe cu învățătura despre Treime și dă în general mărturisirii sale un plan trinitar. El încheie cu învățătura despre Treime așa cum aceasta se propovăduiește în Biserica Romano-Catolică și în toate Bisericile creștine din lume. El dezaprobă toate ereziile în legătură cu această învățătură, pe care le-a condamnat

---

[219] D. Martin Luthers *Evangelien-Auslegung*, hrsg. von E. Mülhaupt, 4. Teil: Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte, bearbeitet von E. Ellwein, Göttingen, 1954, p. 7, în Wolfgang Beinert (Hrsg.), *Texte zur Theologie. Dogmatik. Gotteslehre II*, Graz, 1989, p. 89.

[220] WA 26, 499, 15.

Biserica. El mărturiseşte, că el crede din inimă, că maiestatea dumnezeiască, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, sunt trei persoane şi un singur Dumnezeu drept, natural, adevărat, creator al cerului şi pământului şi al tuturor lucrurilor[221]. „În primul rând, eu cred din toată inima mea în articolul superior despre majestatea dumnezeiască, că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, trei persoane distincte, sunt într-adevăr un Dumnezeu adevărat, unic, creator al cerului şi al pământului, toate aceste lucruri contra arienilor, macedonienilor, sabelienilor şi altor erezii asemănătoare, după cum aceste învăţături au fost ţinute până în prezent în Biserica Romană şi în Bisericile creştine din lumea întreagă"[222]. Această trăsătura a lui Luther privind dogma Sfintei Treimi a fost subliniată, printre alţii, de Jan Koopmans şi Leo Scheffczyk[223]. Prin urmare, Dumnezeu este Unul în fiinţă şi întreit în persoane. Tatăl, Fiul şi Duhul sunt trei persoane distincte, dar fiecare dintre ele sunt Dumnezeu Unul[224]. „După cum din unitatea naturală în Dumnezeire rezultă această propoziţie că Dumnezeu este Tatăl, că Dumnezeu este Fiul, că Dumnezeu este Sfântul Duh şi invers, Tatăl este Dumnezeu, că Fiul este Dumnezeu, etc."[225]. Pentru Luther, cuvântul persoană nu este un concept antropologic înţeles de om. Luther

---

[221] WA 26, 500, 27.

[222] WA 26, 500, 27; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession,* Genève, 1964, p. 177.

[223] Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation,* München, 1955, p. 24; L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung. Handbuch der Dogmengeschichte.* Herausgegeben von Michael Schmaus und Alois Grillmeier, IV, 2 a, Freiburg im Bresigau, 1963, p. 109.

[224] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament,* Åbo, 1968, p. 129.

[225] WA 26, 441, 6; M. Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528),* Genève, 1964, p. 123.

înțelege cuvântul persoană în sensul pe care acesta l-a avut în expunerile primare trinitare și hristologice. Persoana desemnează un mod deosebit al ființei dumnezeiești, care nu are nici o analogie în ființa, care caracterizează persoana umană[226]. Astfel, se poate spune, că Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu este Fiul și Dumnezeu este Sfântul Duh și se poate de asemenea spune că Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu și Duhul este Dumnezeu. Luther subliniază, că atunci când se vorbește despre Treime, trebuie să se vorbească la genul masculin și nu la genul neutru. Fiul este un Altul. El este deoființă cu Tatăl, dar totuși o altă persoană. Luther întâmpină în acest context obiecția, că ființa și substanța sunt același lucru, și că în dumnezeire există trei persoane. El răspunde, că ceea ce latinii au numit persoană, grecii au numit ipostas. Deci există trei persoane subzistente, dar o singură Dumnezeire[227]. Concepția lui Luther arată mai ales, că voința dumnezeiască este una, dar că fiecare persoană din Dumnezeire are funcția sa proprie în lucrarea lui Dumnezeu de mântuire. Luther explică mai departe, că Tatăl, atunci când El naște pe Fiul, revarsă dumnezeirea Sa în Fiul. Tatăl rămâne același Dumnezeu și Fiul este chipul desăvârșit și adevărat al Tatălui. Nașterea Fiului este prin urmare de un alt mod decât nașterea omului[228]. Fiul este de o ființă cu Tatăl. Nașterea înseamnă altceva

---

[226] Peter Meinhold, *Abendmahl und Opfer nach Luther. I Abendmahl und Opfer* herausgegeben von Peter Meinhold und Erwin Iserloh, Stuttgart, 1960, p. 56.
[227] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 129-130. Despre întrebuințarea de către Luther a terminologiei teologice mai vechi vezi Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, München, 1955, p. 51-52.
[228] WA 39 II, 24, 12.

când este vorba despre Dumnezeu decât atunci când este vorba despre condiţiile pământeşti. Sfântul Duh purcede din veşnicie de la Tatăl şi de la Fiul şi este de o fiinţă cu Tatăl şi cu Fiul, dar Sfântul Duhul este o persoană distinctă[229]. „În al treilea rând, eu cred în Sfântul Duh, care este împreună cu Tatăl şi cu Hristos un singur Dumnezeu adevărat şi care purcede din veşnicie din Tatăl şi din Fiul, fiind totuşi de o fiinţă şi natură dumnezeiască, o persoană distinctă. Prin acest Sfânt Duh în calitatea faptului că El este un dar şi o persoană prezentă vie, veşnică şi dumnezeiască toţi credincioşii au fost împodobiţi de credinţă şi de alte daruri spirituale, încât ei au înviat din moarte, eliberaţi de păcat, făcuţi fericiţi şi mângâiaţi, liberi şi încredinţaţi în conştiinţa lor. Căci aceasta este mângâierea noastră, atunci când noi simţim mărturia acestui Duh în inima noastră, că Dumnezeu vrea să fie Tatăl nostru, ne iartă păcatele şi că El ne-a dat viaţa veşnică"[230].

Dumnezeu Treimic s-a dăruit pe Sine oamenilor cu tot ceea El este şi are. Lucrarea Treimii în afară este prin urmare neîmpărţită în sensul, că este aceeaşi voinţă dumnezeiască, ce se află în spatele tuturor. În acelaşi timp, Luther împarte lucrarea Treimii la diferitele persoane. Opera Tatălui este mai ales creaţia, opera Fiului este mântuirea şi opera Sfântului Duh constă în a împărtăşi oamenilor lucrarea lui Hristos[231]. „Sunt trei persoane şi Un

---

[229] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 130-131.
[230] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 181.
[231] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 131; Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, München, 1955, p. 60-61.

Dumnezeu care s-a dăruit pe Sine în mod total nouă cu tot ceea ce este şi ceea ce are. Tatăl s-a dăruit nouă cu cerul şi pământul şi toate creaturile, pentru ca ele să slujească şi să fie utile. Dar, prin căderea lui Adam, acest dar a fost întunecat şi a devenit nefolositor. Apoi, Fiul s-a dăruit de asemenea pe Sine nouă, ne-a făcut prezente toate lucrările Sale, suferinţele sale, înţelepciunea Sa şi dreptatea Sa şi ne-a împăcat cu Tatăl, pentru ca din nou vii şi drepţi, noi să putem recunoaşte şi să dobândim de asemenea pe Tatăl cu darurile Sale. Dar cum acest har nu va servi la nimic dacă rămâne tainic şi ascuns şi cum acesta nu poate să vină la noi, Sfântul Duh intervine şi se dăruieşte de asemenea în mod total nouă. El ne învaţă să cunoaştem binefacerile lui Hristos, ni le arată pentru ca noi să le recunoaştem, ne ajută să le primim şi să le păstrăm, să le folosim cu roadă şi să le răspândim, să le sporim şi să le facem să progreseze. El face aceasta deodată, în mod interior şi exterior: interior prin credinţă şi alte daruri spirituale. Dar exterior prin Evanghelie, prin Botez şi Sacramentul Altarului. Prin aceste lucruri ca prin trei mijloace sau moduri, El vine la noi şi exercită în noi patima lui Hristos punând-o în aplicare pentru mântuirea noastră"[232]. Treimea iconomică stă în prim plan în gândirea lui Luther despre Treime. Luther descrie Treimea plecând de la cele trei persoane dumnezeieşti. Fiecare dintre cele trei persoane dumnezeieşti are o sarcină specială în iconomia harului lui Dumnezeu. Aceasta este valabil despre mişcarea de coborâre de la Dumnezeu la

---

[232] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 181; WA 26, 505-506.

oameni. Tatăl se dăruieşte pe Sine oamenilor cu cerul şi pământul şi cu tot ceea ce a creat[233].

Pentru Luther, ca şi pentru Biserica primară, Hristologia este baza învăţăturii despre Treime. Pentru Luther, orice cunoaştere a lui Dumnezeu se dobândeşte numai prin Revelaţia lui Dumnezeu în Hristos. Opera lui Hristos, împăcarea, lucrarea lui Dumnezeu ca bază a unei noi relaţii a omului cu Dumnezeu a fost pentru Luther baza teologiei. Mărturisirile de credinţă tratează numai despre Dumnezeu Creatorul. Dumnezeu Creatorul atotputernic este cunoscut cu adevărat prin Hristos din Sfânta Scriptură. Dumnezeu este Creatorul cerului şi al pământului. Nimeni altcineva nu are viaţa şi existenţa prin sine[234]. *Kleiner Katechismus* (152) al lui Luther spune: „Eu cred că Dumnezeu m-a creat pe mine şi toate creaturile"[235]. „Căci creaturile sunt numai mâna şi mijlocul lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu dă totul"[236]. Apoi Luther spune că: „Eu cred în Dumnezeu Tatăl, atotputernic, Creatorul cerului şi al pământului, înseamnă

---

[233] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 131.

[234] Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1951, p. 30.

[235] *Kleine Katechismus II, 2, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Auflage, Göttingen, 1976, p. 510, 33; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Translated and edited by Theodore G. Tappert, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 345.

[236] *Grosser Katechismus I, 26, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Auflage, Göttingen, 1976, p. 556, 20; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 368.

că eu cred că sunt creat de Dumnezeu, adică El mi-a dat şi susţine constant trupul meu, sufletul meu şi viaţa mea"[237].

Luther respinge speculaţia scolastică pentru că el nu vrea să ştie ceva despre Dumnezeu, care nu este revelat în lucrările Sale. În practică aceasta înseamnă că punctul principal este Treimea „iconomică", după cum se exprimă clar despre Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul şi Sfinţitorul în cuvintele Catehismelor. El a făcut observaţia că fiinţa interioară a lui Dumnezeu este cunoscută de noi prin lucrările Lui din Revelaţie. În această poziţie, Luther nu se îndepărtează în nici un fel de învăţătura clasică despre Treime, ci dimpotrivă se apropie de aceasta prin aceea că se resping erorile, pe care le-au introdus speculaţiile scolastice[238].

Prin accentuarea Treimii iconomice, Luther subliniază Treimea în relaţia ei cu creaţia, lumea şi oamenii. El nu insistă mult asupra relaţiei intratreimice, relaţiile dintre cele trei persoane dumnezeieşti, ci subliniază în schimb importanţa lor pentru oameni şi rolul lor în legătura dintre Dumnezeu şi om. Hristos este Dumnezeu întrupat şi Luther poate astfel să susţină, că în afară de Hristos nu există nici un alt Dumnezeu. Omul nu va căuta pe Dumnezeu fără Hristos şi în afară de Hristos[239]. Interesul lui Luther pentru Sfânta Treime este acelaşi în *Grosser*

---

[237] *Grosser Katechismus II, 13, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* 7. Auflage, Göttingen, 1976, p. 648, 12; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 412.

[238] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm, 1967, p.

[239] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament,* Åbo, 1968, p. 132; WA 39 II, 25, 17.

Katechismus (1529). „Căci după cum noi am văzut mai înainte, noi nu vom putea niciodată să ajungem să cunoaştem bunătatea şi harul Tatălui decât prin Domnul Hristos, care este chip al Tatălui şi în afară de care noi nu vedem altceva decât o mânie şi o judecată îngrozitoare. Despre Hristos, noi nu am fi putut cunoaşte ceva, dacă El nu s-ar fi revelat nouă prin Sfântul Duh"[240]. Cu aceste cuvinte Luther a exprimat pe scurt ceea ce a însemnat pentru el învăţătura despre Treime. Aici se deosebeşte, în primul rând, în mod clar, între cele trei persoane, prin care orice formă de modalism se exclude. În al doilea rând, este clar că totul în relaţia lui Dumnezeu cu omul este determinat de Dumnezeu cel care lucrează. Dar prin aceasta este clar că aici nu este vorba de faptul că învăţătura despre Treime pentru Luther este numai un bun al Tradiţiei transmise. Aceasta constituie mai degrabă o presupunere existentă a teologiei lui[241]. Regin Prenter, în lucrarea sa *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi* (1946), scrie că: „Scolastica a stabilit în teologia sa, mărturisirea care a dăinuit, a dumnezeirii veşnice a Fiului şi a Duhului, dar în învăţătura sa despre mântuirea sinergică a atribuit voinţei libere a omului o importanţă, care în practică a constat o delimitare a domeniului lucrării

---

[240] *Luthers Stora Katekes, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 451; *Large Catechism, II, 65, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 419.

[241] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm, 1967, p. 24.

Fiului şi Duhului"[242]. În legătură cu aceasta, cuvintele indicate mai înainte ale lui Melanchthon caracterizează concepţia reformatorilor că mărturisirea lui Dumnezeu Treimic aparţine direct de mărturisirea despre neputinţa totală a omului. Prin aceasta, învăţătura despre Treime a fost îndepărtată de speculaţia asupra relaţiei dintre sufletul omului ca *imago trinitatis* şi fiinţa interioară, veşnică a lui Dumnezeu şi a dus la concepţia despre legătura vie dintre Treime şi concepţia despre mântuire, ca luptă dogmatică a Bisericii primare. Chiar dacă reformatorii nu au reuşit să găsească cuvinte noi şi mai bune, învăţătura lor despre Treime a însemnat totuşi o înnoire în raport cu Scolastica, adică o redare a legăturii originare dintre Treime şi Revelaţia istorică[243].

După Reformă, care a preluat dogma tradiţională, dar în acelaşi timp a însemnat o diminuare marcantă a interesului speculativ pentru Treimea imanentă, aceasta revine la schema introdusă de Thoma d'Aquino în ortodoxia luterană postreformatoare. La dogmatiştii luterani se tratează problema despre Dumnezeu, pe de o parte, „absolut", adică făcând abstracţie de Treime şi pe de altă parte, „relativ", în secţiunea care tratează învăţătura despre persoanele dumnezeieşti[244].

Lucrarea lui Dumnezeu Treimic înseamnă în acelaşi timp o luptă împotriva puterilor, care distrug darurile lui Dumnezeu şi întrerup comuniunea omului cu Dumnezeu. Aceasta a avut loc prin căderea în păcat, prin care darul lui

---

[242] Regin Prenter, *Spiritus creator. Studier i Luthers teologi,* 2. uppl., København, 1946, p. 186.

[243] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Stockholm, 1967, p. 24.

[244] Per Erik Persson, *Den treenige Guden,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1973, p. 18.

Dumnezeu pentru oameni, care înseamnă, că El se dăruieşte pe Sine cu cerul şi pământul, a fost umbrit. De aceea, Hristos a realizat opera Sa şi de aceea, Sfântul Duh trebuie să reveleze opera lui Hristos pentru oameni. Aici apare trăsătura dramatică în gândirea lui Luther[245].

Luther şi Calvin au continuat să afirme crezurile ortodoxe ale Bisericii vechi şi să mărturisească dogmele despre Treime şi despre persoana lui Hristos, aşa cum ele au fost formulate de Sinoadele de la Niceea şi Calcedon. Accentul pus de Luther pe importanţa centrală a Evangheliei, în calitate de mesaj al mântuirii în Iisus Hristos, îl va duce să interpreteze crezurile vechi ca „expunerea a tot ceea ce noi trebuie să aşteptăm şi să primim de la Dumnezeu"[246]. În acest sens, Luther afirmă în *Grosser Katechismus* (1529), că: „Până acum, noi ne-am ocupat cu prima parte principală a învăţăturii creştine şi prin aceasta am văzut ceea ce Dumnezeu vrea ca noi să facem. Apoi urmează acum credinţa adevărată, care prezintă pentru noi ceea ce noi aşteptăm şi primim de la Dumnezeu şi ceea ce cu un singur cuvânt spus ne învaţă în mod simplu să-l cunoaştem. Şi aceasta ne va sluji ca noi să putem face ceea ce noi conform celor zece porunci vom face"[247]. Deşi textele simbolice tratează învăţătura despre persoană mai mult decât aceea despre opera lui Hristos şi

---

[245] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 132.
[246] Jaroslav Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du* développement *de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 320.
[247] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 442; Dr. Martin Luther, *The Large Catechism, II, 1-2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 411.

relaţia dintre Tatăl şi Fiul nu a fost în mod esenţial considerată din punctul de vedere al justificării, Luther va transpune crezurile într-o explicaţie a operei mântuitoare a lui Hristos şi a aplicării sale la credincioşi prin principiul justificării prin credinţă[248].

După Wolfgang Trillhaas, Reforma şi Ortodoxia protestantă următoare nu au schimbat nici o silabă din Dogma Treimii. Noi prezentăm mai întâi Dogma trinitară în trăsăturile ei fundamentale şi prin întrebuinţarea celor mai importante concepte. Se poate pleca de la formula fundamentală: *Una divina essentia in tribus personis subsistit* sau de asemenea aşa: *Unus est Deus essentia, trinus in personis*. Aici se vede deja, că problema învăţăturii este dată de deosebirea dintre noţiunea de fiinţă (essentia) şi persoană. Fiecare dintre cele trei persoane dumnezeieşti au aceeaşi fiinţă. Această înseamnă, că Treimea nu este ceva compus pentru că ea nu este înţeleasă în nici sens ca triteism. Dar noţiunea de „fiinţă" nu trebuie să fie înţeleasă greşit. Ea nu înseamnă „mod" dumnezeiesc, deci nu acelaşi, ceea ce noi considerăm când vorbim despre „fiinţa omenească"; fiinţa dumnezeiască nu poate să fie nici o denumire a unei categorii. Mai degrabă este considerată unitatea numerică a lui Dumnezeu. Cele trei persoane în Dumnezeu au aceeaşi fiinţă şi în consecinţă de asemenea toate „însuşirile" lui Dumnezeu. Pluralitatea celor trei persoane nu este un plural al fiinţei, nici o *pluralitas essentialis*, nici o *pluralitas accidentalis*, ci o *pluralitas personarum sive hypostatica*"[249]. Prin

---

[248] Jaroslav Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 320-321.

[249] Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1962, p. 108-109; A se vedea: Carl Heinz Ratschow, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1968, p. 66-67.

aceasta, în Istoria Dogmelor este percepută o nesiguranță terminologică, ce constă în aceea că în hristologia mai veche, deci încă la Niceea, termenii de *hypostasis* și *ousia* au fost așezați pe aceeași treaptă. Mai târziu, ei au fost întrebuințați în sens diferit, în mod deosebit prin influența Capadocienilor. Acum *hypostasis* este folosit pentru persoană și *ousia* pentru ființă. Acum devine valabilă formula *trei persoane într-o singură ființă*, adică *tres personae in una essentia* sau de asemenea *tres personae unius substantiae*[250].

După Regin Prenter, învățătura Bisericii despre Treime este o încercare de a expune ceea ce înseamnă această dogmă despre Treime[251]. Învățătura despre Treime este exprimată pe scurt în Articolul I. Despre Dumnezeu al *Confesiunii Augustane*: „Bisericile noastre învață unanim că hotărârea Sinodului de la Niceea despre unitatea ființei dumnezeiești și cele trei persoane este adevărată și că aceasta se va crede în mod ferm: anume că există o singură ființă dumnezeiască, care se numește și este Dumnezeu, veșnic, nevăzut, neîmpărțit, de o putere infinită, înțelepciunea și bunătatea, creatorul și atotțiitorul tuturor văzutelor și nevăzutelor. De asemenea există trei persoane de o ființă și de o putere, care din veșnicie sunt împreună, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh”[252]. Învățătura despre Treime exprimă astfel faptul că există o ființă, care este și

---

[250] Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1962, p. 109.

[251] Regin Prenter, *Kyrkans tro. Kristen troslära för lekmän*, Verbum, 2:a upplagan, Stockhom, 1964, p.46.

[252] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 56; *The Augsburg Confession, I, 1-2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 27-28.

se numeşte Dumnezeu. Credinţa creştină în Dumnezeu este strict monoteistă. Există numai un Dumnezeu. Aşa se numeşte în mărturisirea de credinţă a Vechiului Testament, pe care încă şi astăzi o fac iudeii credincioşi şi cu care de asemenea creştinii sunt de acord: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn" (Deuteronomul 6, 4), dar acest singur Dumnezeu, această fiinţă una dumnezeiască, veşnică, atotputernică poartă trei nume Tatăl, Fiul şi Duhul. În fiinţa dumnezeiască una, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt trei persoane distincte, aşa că Tatăl iubeşte pe Fiul şi îl trimite pe El în lume, Fiul iubeşte pe Tatăl şi împlineşte voia Lui şi Duhul Sfânt uneşte pe Tatăl şi pe Fiul în unitatea veşnică a iubirii[253].

Învăţătura Bisericii despre Treime ne ajută să păstrăm adevărul că Dumnezeul în care noi credem, Dumnezeul Revelaţiei, Dumnezeul viu al Bibliei este Tată, Fiu şi Duh Sfânt, într-o fiinţă dumnezeiască neîmpărţită din veci în veci[254].

În concluzie, noi putem să ne referim la o problemă mai îndepărtată. Propriu zis, prin recunoaşterea şi acceptarea dogmei trinitare şi dogmei hristologice, concepţia religioasă proprie a lui Luther nu este inhibată? Cel care citeşte discuţiile lui despre cunoaşterea lui Dumnezeu îşi face o primă impresie că Tatăl s-a revelat în cuvintele şi lucrările lui Iisus şi că în mintea autorului nu este distinctă dumnezeirea Fiului. Dar, pe de altă parte, Luther accentuează foarte puternic ideea că dumnezeirea Fiului s-a revelat în viaţa Lui proprie[255].

---

[253] Regin Prenter, *Kyrkans tro. Kristen troslära för lekmän*, Verbum, Stockholm, 1964, p. 46-47.

[254] Regin Prenter, *Kyrkans tro. Kristen troslära för lekmän*, Verbum, Stockholm, 1964, p. 47-48.

[255] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and

Prin învățătura despre Dumnezeu, un set dublu de atribute sunt dezvăluite pentru Luther după care Dumnezeu a fost văzut separat de Hristos sau în Hristos, dar fiecare grup este rezumat într-o singură gândire; pe de o parte, există judecătorul care inspiră venerație, cu care aici nu poate să fie asociată nimic altceva decât pedeapsă; pe de altă parte, Tatăl haric, care și-a întors inima Sa spre noi[256]. După cum ele sunt privite în Hristos, atributele adevărului, dreptății și harului lui Dumnezeu (veritas, justitia, gratia Dei), toate sunt identice, pentru că toate sunt contemplate din punctul de vedere al făgăduințelor lui Dumnezeu, dar acestea mai târziu nu au avut alt conținut decât iertarea păcatelor. Contemplat în Hristos, Dumnezeu are numai o voință, care este mântuirea noastră, separat de Hristos nu există nici o siguranță în legătură cu voința lui Dumnezeu[257]. Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și Om adevărat, în două firi și o persoană. Viața Lui omenească, cu lipsurile ei, suferințele și ispitele este descrisă în modul cel mai însuflețit și viu. Acest om a fost cu totul sub călăuzirea firii dumnezeiești. Firea umană nu este văzută și atinsă de ceva, decât de ceea ce firea dumnezeiască permite să simtă și să cunoască, deoarece Iisus nu cunoaște când va fi ziua judecății. Totuși, în patima și moartea suportată de Iisus, firea dumnezeiască „se află în întregime ascunsă și tainică în El”, după cum, pe de altă parte, Iisus s-a smerit în atotputernicia Sa, pe care a

---

Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 304; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 291.

[256] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*, Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 196.

[257] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*, Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961, p. 196-197.

ascuns-o[258]. Luther afirmă despre cele două firi, dumnezeiască şi omenească în Iisus Hristos în acest sens: „dar totuşi pentru că firea dumnezeiască şi firea omenească sunt în Hristos într-o singură persoană, Scriptura, datorită acestei unităţi personale, atribuie de asemenea firii dumnezeieşti tot ceea ce se cuvine firii omeneşti şi reciproc. Şi acesta este de asemenea un adevăr, căci tu trebuie desigur să zici: această persoană Hristos suferă şi moare. Această persoană, Iisus Hristos este Dumnezeu cu adevărat, pentru că se spune cu dreptate: Fiul lui Dumnezeu suferă. Căci deşi firea dumnezeiască nu suferă, persoana care este Dumnezeu pătimeşte după firea Sa umană. Căci Fiul lui Dumnezeu a fost cu adevărat răstignit pentru noi, adică persoana, care este Dumnezeu, Iisus Histos, care a fost răstignit după firea Sa omenească"[259]. Relaţia strânsă dintre firea dumnezeiască şi firea omenescă, precum şi accentul pus pe realitatea şi autenticitatea vieţii umane a lui Iisus, nu este în nici un caz un produs al controversei sacramentale, ci este strâns legată de cele mai profunde tendinţe ale gândirii lui Luther, căci în cuvintele şi lucrările lui Iisus Hristos, Dumnezeu s-a revelat. Dar, Luther a considerat în primul rând necesar să gândească despre Tatăl, şi în al doilea rând, numai direct despre Fiul[260]. Dificultatea nu

---

[258] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 304-305; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 291.

[259] WA 26, 321-322; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Labor et Fides, Geneve, 1964, p. 52-53.

[260] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 292; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II.*

poate fi învinsă prin asumarea unei concepții modaliste despre Treime, pentru că Luther reproduce învățătura ortodoxă veche în formula ei obișnuită (SA 299; 9, 2). Este adevărat, că de asemenea făcând aceasta el a manifestat o părere apuseană. Termenul Treime (Dreifaltigkeit) nu îi place, deoarece Dumnezeu este „unitatea supremă"[261].

Învățătura lui Luther din lucrarea *Schmalkaldische Artikel* (1537) concordă deplin cu *Confessio Augustana*. În „Articolele de la Smalkalde", Luther afirmă că: „Prima parte cuprinde articolele importante despre maiestatea dumnezeiască. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, cele trei persoane distincte într-o ființă și natură dumnezeiască sunt un singur Dumnezeu, care a creat cerul și pământul. Tatăl nu este creat de nimeni, Fiul este născut din Tatăl și Sfântul Duh purcede din Tatăl și din Fiul. Nu Tatăl sau Sfântul Duh, ci Fiul s-a făcut om. În acest fel, Fiul s-a făcut om, căci El fără colaborarea omului s-a întrupat de la Duhul Sfânt și s-a născut din Preacurata Fecioară Maria, apoi a pătimit, a murit, s-a îngropat, a înviat din morți, s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta lui Dumnezeu și va veni a doua oară pentru a judeca viii și morții, după cum ne învață Simbolul apostolilor și al lui Atanasie și Catehismul nostru general pentru copii"[262].

History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 305.

[261] Reinhold Seeberg, *Text-Book of History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 305-306; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 292.

[262] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 312-313; *The Smalcald Articles,I, 1-4, The Book*

Compararea cu cei trei îngeri sau oameni, el nu vrea să o facă, pentru că aici nu sunt „trei Dumnezei". Aici există într-adevăr în Dumnezeire o realitate întreită, dar această Treime constă din persoane ale unei singure Dumnezeiri. Luther nu a fost prin urmare un monarhian, ci el are o conştiinţă puternică a unităţii absolute a lui Dumnezeu şi aceasta îl face capabil să vadă în fiecare persoană treimică întreaga Dumnezeire. Prin urmare, Dumnezeu s-a revelat prin Hristos, ca şi prin Duhul Sfânt, care sălăşluieşte în inimile oamenilor[263]. Dumnezeu în Sine, în care credem, Dumnezeu în Sine nu aparţine aristotelicienilor, ci El este Dumnezeu, care s-a revelat în Hristos şi s-a împărtăşit sufletului prin Revelaţia Sfântului Duh[264].

Prin urmare nu există contradicţie între expresiile referitoare la Treime şi conştiinţa lui Luther despre Treime, deoarece Luther nu concepe fiinţa Dumnezeirii ca „substanţă", ci ca voinţa iubirii atotprezente. El a fost capabil să combine această idee în mintea sa cu conţinutul tradiţional al învăţăturii despre Dumnezeu. Problemele teoretice care s-au ridicat în această conexiune nu au fost prezente în mintea lui[265]. Biserica Luterană înţelege

---

of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 291-292.

[263] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 306; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 292-293.

[264] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 197.

[265] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 306; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 293.

mărturisirea credință despre Sfânta Treime a Bisericii primare, ca o expresie a autorității speciale a mărturiei Revelației biblice. Autoritatea acesteia constă în referirea la lucrarea proprie a lui Dumnezeu în istoria legământului, prin care El se revelează și face real scopul său mântuitor pentru neamul omenesc căzut în păcat. A prezenta această mărturie ca o parte din însăși lucrarea dumnezeiască, prin care aceasta se mărturisește este sensul scrierilor biblice. A produce această primire credincioasă a acestei mântuiri este scopul acestor scrieri. Mărturia Revelației istorice în unitate cu credința mântuitoare este categoria Creștinismului... Mărturisirea lui Dumnezeu Treimic, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este mărturisirea despre Dumnezeul istoriei Revelației, care poate fi atestat numai prin Sfânta Scriptură[266].

3. 7. Persoana și opera lui Iisus Hristos

Wolf-Dieter Hauschild a expus doctrina lui Luther despre justificare din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor. După Wolf-Dieter Hauschild, „Luther nu a fost un teolog sistematic, pentru că el a dezvoltat teologia sa ca o structură consistentă. El nu a compus nici o expunere dogmatică în mod complet, ci a făcut exegeza Sfintei Scripturi și a publicat scrieri ocazionale pentru probleme obiective simple. Învățătura sa este sistematică, când se dezvoltă idei fundamentale puține și structura ei poartă pecetea unei gândiri în contraziceri, antinomii, paradoxuri și polarități. Acesta nu este un principiu accesibil, după care s-a format conținutul, acesta rezultă mai mult din

[266] Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning. Dogmatik*, 7. oplag, G. E. C. Gads Forlag, København, 1979, p. 52.

tema tratată întotdeauna şi arată modul propriu zis al cuprinderii lui Luther a realităţii tensionate"[267]. Wolf-Dieter Hauschild consideră că doctrina lui Luther despre îndreptare pleacă de la învăţătura despre Persoana lui Iisus Hristos. „Pentru el întreaga teologie se îndreaptă spre o temă unică: poziţia omului păcătos înaintea lui Dumnezeu, care îndreaptă şi mântuieşte. Cu această concentrare el se deosebeşte de teologii Istoriei Bisericii dinainte. Învăţătura despre justificare este principiul total, nu numai al unui complex al părţii dogmatice şi deoarece Hristos ca Dumnezeu adevărat şi Om adevărat este singurul mijlocitor între Dumnezeu şi om, hristologiei i se cuvine importanţa fundamentală pentru întreaga teologie. Ea este concepută soteriologic şi doctrina despre justificare este concretizarea propovăduirii lui Hristos, căci ea dezvoltă credinţa în Iisus Hristos cu privire la importanţa sa pentru mântuirea omului"[268]. De aceea, în anii 1536/1537, în contextul poziţiei reformatoare, Luther a numit mântuirea prin Iisus Hristos şi îndreptarea prin credinţă „articolul principal". Luther afirmă în *Schmalkaldische Artikel* (1537), în partea a doua, primul articol, articolul principal că: „Pe acest articol se fundamentează tot ceea ce noi în învăţătură şi viaţă mărturisim împotriva Papei, diavolului şi lumii. De aceea noi trebuie să fim complet convinşi şi să nu ne îndoim"[269]. Orice afirmaţie, care corespunde

---

[267] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 285.

[268] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 285.

[269] *Schmalkaldiska Artiklarna, II, 1, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 314; *The Smalcald Articles,*

celorlalte, dovedește valoarea poziției fundamentale a învățăturii despre justificare. Înainte de toate, este concludent că Luther nu a avut niciodată ca temă justificarea într-un tratat specific sau într-o carte; el a raportat-o după prelegerile sale timpurii și a presupus-o în contextul celorlalte dezbateri. Din punct de vedere istoric, această învățătură se unește cu realizarea Reformei după 1518/1520 și întemeierea unei Biserici evanghelice[270].

Jaroslav Pelikan plasează doctrina lui Luther despre justificare în contextul teologic al timpului. După Jaroslav Pelikan, „doctrina despre justificare a fost implicit fundamentată pe o puternică reafirmare a antropologiei augustiniene. Respingând critica pe care augustinismul medieval târziu a adresat-o „noilor pelagieni", Luther făcea din pelagianism eterna erezie care, traversând întreaga istorie creștină, nu a fost niciodată exterminată total și triumfa în prezent, sub patronajul Bisericii Romei. Comentariul său la Epistola către Romani îi dă ocazia să reia polemica Fer. Augustin contra lui Pelagiu și a pelagienilor și trei ani mai târziu, el nota că Fer. Augustin nu l-a interpretat niciodată bine pe Sf. Pavel, atunci când el scria împotriva pelagienilor"[271]. Centrul teologiei lui Luther este propovăduirea lui Hristos, ca mărturie a mântuirii, după cum se arată în aceasta, pentru că Luther a stabilit numai pe Hristos, ca principiu critic de apreciere al tuturor învățăturilor și practicilor. Întruparea lui

---

II, I, 5, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Philadelphia, 1959, p. 292.

270 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 285.

271 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 137.

Dumnezeu în Iisus Omul este cheia sistematică pentru înţelegerea tuturor învăţăturilor teologice particulare; ea este mai ales locul cunoaşterii lui Dumnezeu. Din paradoxul hristologic al unirii firii dumnezeieşti şi firii omeneşti se dezvoltă structura gândirii paradoxale a teologiei. Luther se orientează spre dogma hristologică de la Calcedon şi dă acesteia o interpretare proprie concentrată pe unitatea persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul[272]. Doctrina despre persoana lui Hristos a cunoscut în Luteranism o dezvoltare mult mai specifică. Hristologia a apărut, „cu controversa despre Sfânta Euharistie" şi doctrina despre prezenţa reală în Euharistie, ca principalul punct de divergenţă dogmatică între Luteranism şi Calvinism, ceea ce nu înseamnă totuşi că „doctrina euharistică a Reformatorilor nu a fost decât un rezultat derivat din hristologia specială". Luther a expus o versiune specială a învăţăturii despre comunicarea însuşirilor destinată să salveze prezenţa reală de obiecţia după care ea a fost făcută imposibilă prin înălţarea umanităţii lui Hristos la dreapta lui Dumnezeu[273].

Prin urmare, Luther accentuează *communcatio idiomatum*, comunicarea însuşirilor, ca esenţială şi punte pentru învăţătura despre justificare, care trebuie înţeleasă ca întrebuinţare a învăţăturii despre cele două firi: Dumnezeu împărtăşeşte firii umane din persoana istorică a lui Iisus Hristos atributele ei înalte în mod real (sfinţenia, atotputernicia, atotprezenţa, viaţa). Firea dumnezeiască ridică firea omenească la sine şi se smereşte în întrupare,

---

[272] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 287.

[273] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 350.

care se împlineşte în cruce. Această stare de fapt, Luther o leagă ca o comunicare minunată de relaţia lui Hristos cu cel care crede în El[274]. „În elaborarea învăţăturii despre comunicarea însuşirilor, hristologia luterană a făcut o operă fundamentală, întrerupând cadrul euharistic original al speculaţiilor hristologice ale lui Luther, dar străduindu-se să păstreze semnificaţia soteriologică pe care acesta o atribuia prezenţei permanente a lui Iisus Hristos „de asemenea după natura prin care este fratele nostru şi prin care noi suntem trup din trupul său"[275]. Deoarece firii omeneşti a lui Iisus Hristos ca chip originar al omului îi este consacrată o maiestate dumnezeiască fundamentală în mod exemplar, El ca Răscumpărător şi Mântuitor al sufletelor credincioase împărtăşeşte dreptatea sa. Persoana şi opera lui Hristos se află întotdeauna în gândirea lui Luther într-o unitate, căci el nu prezintă nici un interes pentru o speculaţie hristologică abstractă şi ideile sale teoretizante despre ubiqvitatea naturii umane a lui Hristos în contextul învăţăturii despre Euharistie sunt fixate pe problema soteriologică a împărtăşirii mântuirii[276]. Înţelegerea operei lui Hristos de către Luther include toţi termenii, care au fost tradiţionali în timpul lui şi nu este necesar să-i reţinem aici. Ceea ce este semnificativ este faptul că în Iisus Hristos noi ascultăm Cuvântul, care ne eliberează de stăpânirea păcatului, a morţii şi a diavolului.

---

[274] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 287.

[275] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 354.

[276] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, p. 287-288.

Justificarea nu o realizăm noi sau o merităm. Ea nu este ceva prin care Dumnezeu ne garantează baza desăvârşirii noastre viitoare. Justificarea este, mai întâi de toate, decretul de iertare de păcate, pe care Dumnezeu îl pronunţă asupra noastră, declarându-ne justificaţi în ciuda faptului că suntem păcătoşi. Aceasta este doctrina luterană tipică a „dreptăţii imputate" sau atribuite. Justificarea nu este răspunsul lui Dumnezeu la dreptatea noastră, ci declararea iubitoare, de iertare a păcatelor, de către Dumnezeu, prin care noi, în ciuda păcatului nostru, sunt acum iertaţi şi declaraţi drepţi[277]. Faptul că Iisus Hristos este reprezentantul umanităţii, se arată mai ales în opera sa de împăcare, care este prezentă în mod viu, deoarece Hristos Cel înălţat, care a înviat, rămâne prezent cu crucea şi patimile Sale. Ceea ce s-a întâmplat odată se petrece astăzi cu omul care devine asemenea lui Hristos în credinţă. Pentru oameni, El împlineşte în locul lor voinţa lui Dumnezeu exprimată în lege şi pentru ei El suferă în locul lor mânia şi pedeapsa lui Dumnezeu asupra păcatului omenesc. Prin aceasta Hristos aduce satisfacţie lui Dumnezeu şi se arată ca Cel drept. Prin biruinţa Sa asupra păcatului, morţii şi diavolului, El aduce pentru umanitate răscrucea istorică a mântuirii în lupta împotriva puterilor distrugerii[278].

A doua persoană din Dumnezeire s-a făcut om în Iisus Hristos. Luther scrie în mărturisirea sa de credinţă, că el crede, că a doua persoană din Dumnezeire, Fiul, s-a făcut om adevărat, întrupat de la Duhul Sfânt şi născut din

---

277 Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1975, p. 50.

278 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 288.

Preacurata Fecioară Maria. Luther subliniază că numai Fiul este cel care s-a făcut om şi că Fiul a luat atât trup cât şi suflet şi în toate modurile s-a făcut om adevărat, în afară de faptul că El s-a născut fără păcat[279].

Luther exprimă învăţătura despre persoana lui Iisus Hristos atunci când afirmă: „În primul rând, eu cred din toată inima mea în cel mai important articol despre majestatea dumnezeiască: că Tatăl, Fiul, Sfântul Duh, cele trei persoane distincte, sunt un singur Dumnezeu adevărat, unic, natural, real, creator al cerului şi al pământului, după cum aceste învăţături au fost ţinute până în prezent în Biserica Romană şi în Bisericile creştine din întreaga lume, toate acestea contra arienilor, macedonienilor, sabelienilor şi altor erezii asemănătoare"[280]. „În al doilea rând, eu cred şi ştiu că Scriptura învaţă că a doua persoană în Dumnezeu Treimic, adică Fiul, s-a făcut om adevărat, născut fără cooperarea omului, din Sfântul Duh şi născut din Preacurata Fecioară Maria ca o Maică adevărată, toate aceste lucruri pe care Sf. Luca le descrie clar şi pe care profeţii le-au anunţat. Astfel, nici Tatăl, nici Sfântul Duh nu s-au făcut om, după cum au învăţat unii eretici. De asemenea, Dumnezeu Fiul nu a luat un trup fără suflet (după cum au învăţat unii eretici), ci şi sufletul, adică o umanitate absolut completă şi El s-a născut din seminţia adevărată sau fiul făgăduit lui Avraam şi lui David şi ca fiu natural al Fecioarei Maria, în toate lucrurile şi în toate modurile un om adevărat cum sunt eu, precum şi toţi

---

[279] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 149. Pentru hristologia lui Luther a se vedea: *Christologie. II. Du Moyen Age à aujourd'hui.* Textes édités par Karl Heinz Ohlig, Les éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 97-112.

[280] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 177.

ceilalţi, în afară de faptul că El a venit fără păcat din Fecioara Maria şi din Sfântul Duh. Acest om este Dumnezeu adevărat în calitate de persoană veşnică şi nedespărţită de Dumnezeu şi de om, în aşa fel că Sfânta Fecioară Maria este Născătoare nu numai a lui Hristos omul, după cum învăţau nestorienii, ci Născătoare de Dumnezeu, conform a ceea ce spune Sf. Luca: „Pentru aceea şi Sfântul care se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Luca 1, 35). El este Domnul meu şi Domnul tuturor, Iisus Hristos, Fiul Unul adevărat, natural, al lui Dumnezeu şi al Fecioarei Maria, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat"[281].

Legătura dintre învăţătura despre Treime şi hristologie se prezintă la Luther mai ales în aceea, că Dumnezeu în Hristos s-a hotărât să intre în relaţie cu oamenii. Hristos este darul lui Dumnezeu sau puterea, înţelepciunea, dreptatea lui Dumnezeu, mântuirea şi sfinţirea date oamenilor. Slujirea lui Hristos este de a restabili legătura personală dintre Dumnezeu şi oameni şi cu aceasta poate să se spună, că în afară de El nu există nici un alt Dumnezeu[282]. După Luther, legătura importantă dintre învăţătura despre Sfânta Treime şi Hristologie constă în faptul că Întruparea şi opera lui Hristos se întemeiază pe hotărârea veşnică a lui Dumnezeu. „Astfel vorbeşte Sfântul Duh: „Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat" (Ioan 3, 16). Romani 8, 32: „El, care pe însuşi Fiul Său nu L-a cruţat, ci l-a dat pentru noi toţi". Şi astfel urmează, în legătură cu toate faptele, cuvintele, patimile şi lucrările lui Hristos că este cu

---

[281] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 177-178; WA 26, 501.
[282] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 150.

adevărat Fiul lui Dumnezeu care face, lucrează, vorbeşte, pătimeşte şi pe drept se spune: Fiul lui Dumnezeu a murit pentru noi, Fiul lui Dumnezeu predică pe pământ, Fiul lui Dumnezeu spală picioarele ucenicilor săi, după cum zice Epistola către Evrei: „Ei răstignesc loruşi, a doua oară, pe Fiul lui Dumnezeu şi-L fac de batjocură" (Evrei 6, 6) şi I Corinteni 2, 8: „Dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei"[283].

Luther vorbeşte despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu şi o pune în legătură cu prezenţa lui Dumnezeu în creaţie. Luther afirmă: „Căci tu trebuie să te ridici aici şi să zici: acolo unde este Hristos după dumnezeire, acolo se află o persoană dumnezeiască şi El este acolo după natura şi persoana, după cum dovedeşte conceperea sa în sânul Maicii sale. Căci El era Fiul lui Dumnezeu, şi trebuia în mod natura şi personal să fie în sânul Maicii sale şi să devină om. Ori, dacă El este acolo unde El este după natură şi persoană, El trebuie să fie acolo de asemenea în calitate de om, căci nu există două persoane separate, ci una singură. Acolo unde aceasta se găseşte, ea este persoana una şi nedespărţită. Şi acolo unde tu poţi să zici: Dumnezeu este aici, tu trebuie de asemenea să zici: Hristos, Omul este de asemenea aici"[284]. Luther afirmă clar Întruparea Fiului lui Dumnezeu atunci când zice: „Astfel, nici Tatăl, nici Sfântul Duh nu au devenit oameni, după cum au învăţat unii eretici. De asemenea, Dumnezeu Fiul nu a luat numai trupul fără suflet (după cum au învăţat anumiţi eretici), ci şi sufletul, adică o umanitate

---

[283] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p.52; WA 26, 320-321.

[284] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 58; WA 26, 332.

absolut completă"[285]. „Hristos nu a voit să se nască din seminţia omului pentru ca să nu se nască din trup, adică din lucrarea, din dorinţa, din voinţa sau cooperarea trupească, ci numai prin puterea şi lucrarea Sfântului Duh. Astfel, trupul Său nu este decât Duh, sfinţenie, puritate.. În Ioan 3, Hristos numeşte de asemenea duh pe toţi cei care sunt născuţi din duhul, aceştia trebuie să aibă desigur un trup"[286].

Luther subliniază, că Iisus Hristos este Dumnezeu şi Om, într-o persoană şi distinge cele două firi, dumnezeiască şi omenească în persoana teandrică a lui Hristos. Luther spune: „Ei protestează cu privire la subiectul nostru că noi amestecăm cele două firi într-o fiinţă. Aceasta nu este adevărat. Noi nu zicem că Dumnezeirea este omenitatea, sau că firea dumnezeiască este firea omenească, aceasta ar însemna să amestecăm firile într-o fiinţă. Dar, noi unim cele două firi într-o singură persoană şi zicem: Dumnezeu este Omul şi Omul este Dumnezeu. Noi protestăm la rândul nostru contra celor care separă persoana de Hristos, ca şi cum ar fi două persoane"[287]. Luther conchide aici că: „Noi ţinem pe Domnul Hristos ca Dumnezeu şi Om într-o singură persoană neconfundând firile, nici separând persoana, în aşa fel că noi nu amestecăm firile şi nu separăm persoana"[288]. Luther învaţă distincţia celor două firi în persoana lui Iisus Hristos atunci când spune: „Astfel, în

---

[285] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1968, p. 178 ; WA 26, 501.
[286] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 73-74.
[287] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, p. 54 ; WA 26, 324.
[288] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, p. 54.

Hristos, Dumnezeu şi omul sunt o singură persoană, aceasta pentru că se vorbeşte de două firi în felul următor: acesta este Dumnezeu, acesta este omul.. Omul este Dumnezeu, Dumnezeu este omul"[289].

Unirea firii dumnezeieşti şi a firii omeneşti în persoana lui Hristos înseamnă, că Dumnezeu în Hristos este prezent în lume într-un alt mod decât în altă parte. Datorită prezenţei depline a lui Dumnezeu în creaţie se poate spune, că Dumnezeu este în tot ce este creat, şi se poate spune de asemenea despre tot ce este creat că acolo este Dumnezeu. Dar nu se poate spune, că aceasta este Dumnezeu. Despre Hristos, credinţa spune dimpotrivă, că Dumnezeu nu este numai în El, ci că El este Dumnezeu însuşi. El este Cuvântul întrupat[290]. „De asemenea, tu nu poţi să separi dumnezeirea de omenitate şi să o plasezi în vreo parte unde umanitatea nu ar fi cu ea, căci atunci, tu ai împărţi persoana şi ai face din umanitate un veşmânt pe care dumnezeirea l-ar pune şi retrage după ceea ce ar fi locul şi spaţiul. Şi astfel, spaţiul trupesc ar fi aici capabil de a divide persoana dumnezeiască, pe care totuşi nici un înger, nici o altă creatură nu poate să o împartă"[291].

Luther arată că Iisus Hristos a săvârşit opera de mântuire. „Aceasta este o manieră de a vorbi care se găseşte în toată lumea şi nu numai în Scriptură. Şi, mai mult, acesta este de asemenea adevărul. Căci Fiul lui Dumnezeu a fost cu adevărat răstignit pentru noi, adică

---

[289] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cene du Christ – Confession (1528)*, p. 126; WA 26, 443.

[290] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning al nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 154; WA 23, 141, 23.

[291] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 59.

persoana care este Dumnezeu, căci este ea (persoana, vreau să zic), care a fost răstignită după omenitate"[292].

Prin accentuarea unității persoanei lui Iisus Hristos, Luther acordă o mare importanță comunicării însușirilor (*communicatio idiomatum*), adică faptului că însușirile firii dumnezeiești și ale firii omenești se atribuie lui Hristos ca persoană și cu aceasta însușirile unei firi se atribuie de asemenea celeilalte[293]. „Astfel, trebuie să se atribuie persoanei în întregime ceea ce se întâmplă celeilalte firi a persoanei, din faptul că cele două sunt o singură persoană. Astfel, de asemenea, vorbesc toți vechii doctori, precum și toți teologii recenți, întreaga limbă și întreaga Scriptură"[294]. Din acest punct de vedere, Luther face, după cum am văzut, o deosebire strictă între firea dumnezeiască și firea omenească. Însușirile firii dumnezeiești sunt nemurirea, atotputernicia, infinitatea. Aceasta (firea dumnezeiască) poate să creeze cerul și pământul, să învingă moartea, să șteargă păcatul și să distrugă iadul. Când este vorba despre firea omenească, Luther deosebește între însușirile temporale și efemere, pe de o parte, și între însușirile naturale, pe de altă parte. Celor dinainte aparțin însușirile de a mânca, a bea, a suferi, a muri și a fi îngropat. Celor din urmă aparțin acelea ca, a avea trup și suflet, carne și sânge. Hristos a renunțat la însușirile efemere după Înălțarea Sa, dar însușirile naturale rămân dimpotrivă existente[295].

---

292 Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cene du Christ – Confession (1528)*, p. 53.

293 WA 26, 440.

294 Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 53; WA 26, 322.

295 Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 155-156; WA 50, 595, 36.

Luther pune în evidență cele două firi, dumnezeiască și omenească din persoana lui Iisus Hristos atunci când afirmă că: „Ei protestează față de subiectul nostru, că noi amestecăm cele două firi într-o ființă. Aceasta nu este adevărat. Noi nu zicem că Dumnezeirea este Umanitate, sau că firea dumnezeiască este firea omenească, ceea ce ar fi să amestecăm firile într-o singură persoană și spunem: Dumnezeu este Omul și Omul este Dumnezeu. Dar noi protestatăm, la rândul nostru, împotriva acelora care separă persoana lui Hristos, ca și cum ar fi două persoane"[296]. Luther observă, de asemenea, că trebuie să se facă o deosebire între însușirile abstracte și concrete ale firii umane. Comunicarea însușirilor privește numai pe cele din urmă. Când este vorba despre însușirile dumnezeiești nu este nici o diferență între concret și abstract, ci doar când este vorba despre însușirile omenești[297].

Jan Koopmans afirmă că Luther ar fi negat deosebirea dintre valabilitatea concretă și abstractă a comunicării însușirilor[298]. Dar aceasta nu este adevărat. Numai în ceea ce privește însușirile dumnezeiești, Luther nu face o deosebire între concret și abstract, dar în acest punct el nu merge mai departe decât teologii scolastici[299]. „Astfel, ca o consecință, în legătură cu toate faptele, cuvintele,

---

[296] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 54; WA 26, 324.
[297] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfatning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 156; WA 39 II, 93, 10.
[298] Jan Koopmans, *Das altkirchliche Dogma in der Reformation*, München, 1955, p. 80.
[299] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfatning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 156, nota 168.

suferinţele şi lucrările lui Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu cel care le face, lucrează, vorbeşte, suferă şi se poate spune pe drept cuvânt: Fiul lui Dumnezeu a murit pentru noi, Fiul lui Dumnezeu a propovăduit pe pământ, Fiul lui Dumnezeu a spălat picioarele ucenicilor sau cum spune Epistola către Evrei: „Ei răstignesc loruşi, a doua oară, pe Fiul lui Dumnezeu şi-L fac de batjocură" (Evrei 6, 6) şi I Corinteni 2: „Dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" (2, 8)"[300]. Problema principală a lui Luther este, totuşi, de a arăta, că persoana lui Hristos este aceea care este subiectul a ceea Hristos face conform firii sale dumnezeieşti sau firii sale omeneşti şi tot ceea ce se întâmplă lui Hristos după firea Sa omenească afectează de asemenea persoana Lui. Ceea ce face Hristos, după firea Sa dumnezeiască, priveşte de asemenea pe El ca om şi ceea ce face El şi suferă după firea Sa omenească priveşte de asemenea pe El ca Dumnezeu[301]. „Este adevărat, totuşi, pentru că dumnezeirea şi umanitatea sunt în Hristos o singură persoană, Scriptura, din cauza acestei unităţi personale, atribuie de asemenea dumnezeirii tot ceea ce se referă la umanitate, şi reciproc. Şi aceasta este astfel de asemenea adevărat. Căci tu trebuie desigur să zici : această persoană (care arată pe Hristos) suferă, moare. Ori, această persoană este Dumnezeu adevărat, şi din această cauză se poate zice pe drept: Fiul lui Dumnezeu suferă. Căci deşi una din părţi (dacă eu pot să vorbesc astfel), adică dumnezeirea, nu suferă, persoana care este Dumnezeu

---

[300] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession,* Labor et Fides, Genève, 1964, p. 52; WA 26, 320-321.
[301] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament,* Åbo, 1968, p. 156; WA 26, 321, 3.

suferă totuşi în cealaltă parte, adică umanitatea"[302]. Dumnezeirea nu poate, de exemplu, să sufere sau să moară, dar când dumnezeirea şi umanitatea sunt o persoană în Hristos, aceasta priveşte umanitatea lui Hristos şi de asemenea dumnezeirea Lui. Cu toate că Dumnezeirea în sine şi pentru sine nu suferă, în toate cazurile, Dumnezeu suferă, după firea sa umană, şi de aceea este corect să se spună, că Fiul lui Dumnezeu suferă şi moare[303]. Luther subliniază, că persoana după firea omenească este aceea care a fost răstignită. „Căci Fiul lui Dumnezeu a fost cu adevărat răstignit pe cruce pentru noi, adică persoana care este Dumnezeu, căci este ea (persoana, eu vreau să spun) care a fost răstignită după umanitate"[304].

Accentuarea de către Luther a unităţii personale dintre firea dumnezeiască şi firea omenească îl duce pe el să susţină, că nu numai a doua persoană din Dumnezeire, ci şi firea omenească a lui Hristos şi cu aceasta trupul Lui ia parte la atotprezenţa lui Dumnezeu. Luther relevă, că de-a dreapta lui Dumnezeu, acolo unde se află Hristos, nu este un loc special, ci însăşi puterea lui Dumnezeu. De-a dreapta lui Dumnezeu nu poate să fie ceva creat, ci trebuie să fie ceva deasupra şi în afară de tot ce este creat. Şi în afară de tot ce este creat nu există nimic altceva decât Dumnezeu, care este pretutindeni în toate lucrurile. De aceea, de-a dreapta lui Dumnezeu trebuie să fie pretutindeni în toate lucrurile fără ca pentru aceasta să se

---

302 WA 26, 321, 19; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 52-53.

303 Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 156-157; WA 26, 321, 19.

304 WA 26, 322, 20; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Geneve, 1964, p. 53.

poată cuprinde în lucruri. Luther se îndepărtează de orice concepție spațială despre cer sau despre de-a dreapta lui Dumnezeu. De-a dreapta lui Dumnezeu este stăpânirea lui Dumnezeu, pe care El o exercită prin aceea că într-un mod deplin este prezent în lucruri[305]. „Pentru că noi susținem că Hristos este Dumnezeu și om, și că cele două firi sunt o singură persoană în așa fel că această persoană nu poate fi împărțită, Hristos poate deci să se manifeste într-un mod trupesc și sesizabil în orice loc, pe care El îl vrea, cum a făcut după învierea Sa și cum va face în ziua din urmă. Dar în afară de acest mod, El poate să folosească un alt mod insesizabil, cum ne-a demonstrat începând de la Evanghelie în legătură cu mormântul și ușa încuiată. Și mai mult, pentru că El este un om care este în mod supranatural de o ființă cu Dumnezeu și în afară de acest Om, nu există Dumnezeu, urmează că El este și poate fi de asemenea pretutindeni acolo unde este Dumnezeu, după al treilea mod supranatural: totul este deci absolut deplin despre Hristos de asemenea după firea omenească, nu după modul trupesc și sesizabil, ci după modul dumnezeiesc și supranatural"[306]. Aparține unicului, ceea ce caracterizează numai pe Hristos, că El este Dumnezeu și că El s-a înălțat de-a dreapta lui Dumnezeu și este pretutindeni, unde este Dumnezeu. Îngerii și sfinții sunt desigur liberi de orice delimitare spațială, așa că ei pot în

---

[305] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 157-158; WA 23, 133, 19.

[306] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 58; WA 26, 332.

același timp să fie în cer și în creație, dar numai Hristos poate să fie pretutindeni, acolo unde este Dumnezeu[307].

Când este vorba despre Înălțarea și atotprezența lui Hristos, Luther face o deosebire între Hristos ca Domnul și Capul Bisericii. Hristos este Domnul întregii creații, dar și Capul Bisericii[308].

Conform lui Luther există patru motive pentru atotprezența umanității lui Hristos și trupului lui Hristos. Prima este, că Hristos într-un mod adevărat și deplin în ceea ce privește ființa și natura este Dumnezeu și Om, într-o persoană în mod nedespărțit și neîmpărțit. Umanitatea lui Hristos este așa de unită cu Dumnezeu, că aceasta nu se poate despărți de Dumnezeire. Nu se poate despărți umanitatea lui Hristos de dumnezeirea Lui fără ca în același timp să se despartă persoana Lui. Persoana nu se poate despărți. Umanitatea lui Hristos nu este o haină, pe care El, după bunul plac, să o ia pe sine sau să o dea jos. Spațiul și locul nu au nici o putere să despartă firea dumnezeiască a lui Hristos de firea omenească. O asemenea putere nu are nici moartea și nici diavolul. De aceea nu se poate arăta un loc, în care este Dumnezeu fără ca omul să fie acolo. Pretutindeni unde se poate spune: aici este Dumnezeu, acolo Omul trebuie de asemenea să spună: Omul Hristos este de asemenea aici[309]. „Deoarece credința noastră ține credința că Hristos este Dumnezeu și Om și că cele două firi sunt o singură persoană în așa fel că această persoană nu poate să fie despărțită, Hristos

[307] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 158; WA 26, 349, 19.

[308] Ernst Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und Kirchenproblem*, München, 1962, p. 296.

[309] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 158-159.

poate deci să se manifeste într-un mod trupesc şi sesizabil într-un oarecare loc pe care El îl vrea, după cum El face, după învierea Sa şi după cum El va face în ziua din urmă. Dar în afară de acest mod, El poate de asemenea să folosească un alt mod insesizabil, după cum am demonstrat plecând de la Evanghelie în legătură cu mormântul şi uşa închisă... Trebuie să rezulte că El este şi poate fi de asemenea pretutindeni unde este Dumnezeu, după al treilea mod supranatural: totul este deci în mod absolut deplin despre Hristos de asemenea după firea omenească, nu într-un mod trupesc şi sesizabil, ci într-un mod dumnezeiesc şi suprănatural"[310].

Al doilea motiv pentru care Luther vorbeşte despre atotprezenţa umanităţii lui Hristos este concepţia lui, că mâna dreaptă a lui Dumnezeu este pretutindeni. Faptul că Hristos stă de-a dreapta lui Dumnezeu înseamnă conform lui Luther, că Hristos de asemenea în calitatea sa de om are putere asupra tuturor lucrurilor şi stăpâneşte peste toate lucrurile. Pentru a putea să aibă această putere El trebuie să fie prezent acolo unde El exercită puterea Sa. Hristos exercită puterea Sa peste tot: în lume, în moarte, în iad şi printre diavoli. Nu există nici un loc, în care Hristos nu ar fi acolo şi în care El ar părăsi pe ucenicii săi. Dar împărăţia lui Hristos nu este totuşi din această lume şi aceasta înseamnă, că El se conformează acestei lumi sau că El este independent de ceva din lume pentru a păstra împărăţia Sa[311].

---

[310] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 58.
[311] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 159; WA 18, 206, 17.

Al treilea motiv al susţinerii lui Luther a atotprezenţei umanităţii lui Hristos este credinţa în adevărul cuvântului biblic. Locurile biblice, la care Luther mai întâi de toate se referă sunt Psalmul 8 şi Efeseni 1.

Al patrulea motiv al atotprezenţei umanităţii lui Hristos este, că Dumnezeu are multe moduri de a fi într-un loc şi nu este legat de modul pe care filozofii îl numesc prezenţă locală. Luther neagă astfel, că ideile lui ar însemna, că umanitatea lui Hristos înconjoară pe Dumnezeu sau că umanitatea lui Hristos s-ar întinde la infinit[312]. În controversa euharistică cu Zwingli, Luther afirmă: „Căci atunci când el conchide şi deduce că dacă doctrina mea trebuie să subziste, după care trupul lui Hristos este pretutindeni acolo unde este Dumnezeu, trupul lui Hristos, unul infinit ca şi Dumnezeu însuşi, el ar putea totuşi să vadă el însuşi, dacă mânia nu l-ar orbi, că o asemenea consecinţă nu există. Căci dacă lumea nu este în sine infinită, cum rezultă că trupul lui Hristos este infinit când el este pretutindeni? În plus, spiritul orb deduce această consecinţă după modul sesisabil grosier, noi ştim totuşi că Dumnezeu poate să menţină orice lucru în liniile cele mai înalte ale unui mod, cum aceasta s-a demonstrat mai sus. Căci un înger poate fi în acelaşi timp în cer şi pe pământ, după cum Hristos arată în Matei 18, 10: „Că îngerii lor, în ceruri, pururi văd faţa Tatălui Meu, Care este în ceruri". Dacă ei ne slujesc, ei sunt lângă noi pe pământ şi ei văd

---

[312] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 159; WA 26, 326, 29; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cene du Christ – Confession (1528)*, Geneve, 1964, p. 55. Compară: Gustaf Aulén, *Den allmänneliga kristna tron*, 5. uppl., Lund, 1957, p. 363; Regin Prenter, *Die Realpräsenz als die Mitte des christlichen Gottesdienstes*. în „Gedenkschrift für Werner Elert", Berlin, 1955, p. 313.

pururi fața Tatălui în ceruri. Și totuși, ei nu sunt de natură infinită"[313].

Luther atrage atenția că Întruparea este un eveniment istoric unic. În același timp este totuși același om, care odată a trăit pe pământ, care prin Sfântul Duh revelează voința lui Dumnezeu de mântuire, în Evanghelie și Taine. Prin Hristos, Dumnezeu își descoperă ființa Sa adevărată și voința Sa de mântuire a oamenilor, dar El face aceasta într-un alt mod după Înălțarea lui Hristos, decât El a făcut aceasta în timpul vieții pământești a lui Iisus. Hristos Cel înălțat la dreapta Tatălui este același Hristos, care s-a născut din Fecioara Maria și a trăit printre noi pe pământ[314].

Credința în harul lui Dumnezeu îmbrățișează convingerea că iertarea păcatelor este garantată "nu pentru ceva, nici în afară de satisfacția dreptății Lui, pentru că aici nu poate fi posibilitate pentru milă și har spre a lucra asupra noastră și în noi... satisfacția trebuie mai întâi să fie dată în mod complet pentru a îndrepta, Matei 5, 18". Aceasta ne impune să considerăm "opera lui Hristos"[315].

Învățătura lui Luther despre persoana lui Hristos aparține învățăturii despre opera lui Hristos. Persoana lui Hristos este aceea care realizează opera lui Hristos. Opera mântuitoare a lui Hristos a fost realizată de El, care este

---

[313] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 69; WA 26, 343.

[314] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 160. În ceea ce privește problema atotprezenței umanității lui Hristos, vezi: Ruben Josefson, *Luthersk nattvardsuppfattning*, în „En bok om kyrkan. Av svenska teologer", Stockholm, 1942, p. 342.

[315] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 265-266.

Dumnezeu şi Om într-o persoană. Luther susţine de aceea atât firea dumnezeiască cât şi firea omenească în opera mântuitoare a lui Hristos. El consideră mântuirea ca o lucrare proprie a lui Dumnezeu. El ţine seama de locurile biblice, care susţin că Dumnezeu a dat pe Fiul Său propriu pentru mântuirea oamenilor, că Fiul lui Dumnezeu şi Domnul slavei a fost răstignit. Patimile şi moartea lui Hristos sunt, pentru Luther, patimile şi moartea Fiului lui Dumnezeu[316]. „În ceea ce ne priveşte, noi repetăm ceea ce am spus: nu trebuie să pornim o discuţie despre această voinţă tainică a maiestăţii dumnezeieşti şi trebuie să deturnăm această raţiune umană temerară şi coruptă, care pretinde să atace aici. Ea nu trebuie să se ocupe să sondeze aceste taine ale maiestăţii dumnzeieşti care, după mărturia Sf. Pavel, locuieşte în lumina cea neapropiată (I Tim. 6, 16). Ci ea trebuie să se ocupe mai ales de Dumnezeu întrupat sau pentru a vorbi ca Pavel (Col. 2, 3) de Hristos răstignit, în care se ascund toate comorile înţelepciunii şi cunoaşterii. Căci prin El noi avem din abundenţă tot ceea ce noi trebuie să ştim sau să nu ştim. Aceasta este ceea ce Dumnezeu întrupat a zis: „Eu am voit şi tu nu ai voit"[317].

Învăţătura lui Luther despre împăcare trebuie să se înţeleagă în comparaţie cu concepţia lui despre puterea diavolului şi a păcatului. Caracteristic este deci, că el concepe pe diavolul, pe de o parte, ca o putere a distrugerii, o voinţă rea, care luptă împotriva lui Dumnezeu, şi pe de altă parte, ca o putere, prin care mânia lui Dumnezeu afectează oamenii. Ca putere a distrugerii diavolul este domnul acestei lumi, care ţine pe oameni

---

[316] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 161.
[317] Martin Luther, *Oeuvres. Tome V. Du Serf Arbitre*, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 114-115; WA 18, 689.

prizonieri în stăpânirea sa. Dar diavolul nu este o putere independentă alături de Dumnezeu. Diavolul nu ar putea să exercite puterea sa asupra oamenilor, dacă Dumnezeu în mânia sa nu ar fi lăsat pe aceştia în stăpânirea diavolului. Puterea diavolului este o expresie a mâniei lui Dumnezeu faţă de oameni şi are fundamentul său în mânia lui Dumnezeu[318].

Luther comentează Articolul II al Simbolului de credinţă în felul următor: „Deci, aici este vorba despre rezumatul principal al acestui articol, căci cuvântul „Domnul" în mod simplu înseamnă acelaşi lucru ca şi cuvântul Mântuitor, adică cel care ne-a adus pe noi de la diavol la Dumnezeu, din moarte la viaţă, din păcat la dreptate şi care ne ţine pe noi în aceasta. Dar părţile, care urmează apoi în acest articol, nu au nici o sarcină decât de a explica această mântuire şi a o indica mai precis, cum şi prin ce s-a întâmplat aceasta, adică ceea ce l-a costat pe El şi ceea ce El a oferit şi ceea ce a fost important pentru a ne câştiga pe noi şi a ne aduce în împărăţia Sa: anume că El s-a făcut om, care s-a născut de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria fără păcat, pentru a deveni Domn asupra păcatului, că El a pătimt, a murit şi a fost îngropat, pentru ca El pentru mine să aducă satisfacţie şi să plătească ceea ce eu eram dator, nu cu argint sau aur, ci cu sângele Său preţios. Şi aceasta pentru ca El să devină Domnul meu, când eu din partea mea nu am făcut ceva sau nu a trebuit să fac ceva. Apoi, El a înviat, a înghiţit şi a distrus moartea şi în sfârşit s-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui, aşa că diavolul şi toate puterile lui trebuie să fie supuse Lui şi să stea sub picioarele Lui, până ce El în final în ziua din

---

[318] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 161.

urmă ne va separa şi elibera de puterile răului, de diavol, de moarte, de păcat"[319].

Opera lui Hristos se interpretează de Luther, atât ca o victorie asupra puterilor distrugerii, cât şi ca o jertfă, care împacă mânia lui Dumnezeu. Din stăpânirea diavolului numai Dumnezeu poate să elibereze pe om. Luther vorbeşte despre o luptă între două împărăţii, între Dumnezeu şi diavolul, între împărăţia lui Hristos şi împărăţia diavolului[320].

Când opera lui Hristos se vede în această perspectivă, atunci Dumnezeu este subiectul mântuirii şi diavolul este adversarul, care va fi învins şi care devine biruit. Hristos a dobândit victoria asupra diavolului şi împărăţiei lui. Hristos prin moartea Sa a eliberat pe oameni de păcat, de moarte, de iad, de diavol, de conştiinţa rea şi de mânia lui Dumnezeu. Prin aceasta, El a redus la tăcere puterile răului, care ţineau pe oameni captivi şi în schimb i-a introdus pe oameni în împărăţia Sa veşnică, pentru ca ei

---

[319] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 446; Theodore G. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 414.

[320] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 161. O privire corectă a discuţiei, care după Theodosius Harnack şi Albrecht Ritschl s-a dus în Germania şi în Europa Nord despre concepţia lui Luther privind opera lui Hristos se dă de către Hans-Martin Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers.* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 19), Göttingen, 1967, p. 50. Barth subliniază puternic legătura dintre hristologie şi învăţătura despre împăcare (Hans-Martin Barth, op. cit., p. 78). Compară de asemenea Lennart Pinomaa, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers,* Göttingen, 1964, p. 78 şi Paul-Wilhelm Gennrich, *Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit,* Königsberg, 1929, p. 61.

acolo în veşnicie să fie preoţi şi împăraţi. Acolo ei vor avea o evlavie adevărată în faţa lui Dumnezeu şi viaţă veşnică[321].

Convingerea lui Luther este că justificarea nu se sprijină pe o imputare arbitrară din partea lui Dumnezeu, deoarece patima lui Hristos ar fi fost de prisos. În aceasta, el se înarmează împotriva teoriei scotiste a unei voinţe divine arbitrare. "Dar dacă mânia lui Dumnezeu este luată de la mine şi eu am obţinut harul şi iertarea, atunci eu trebuie să fi meritat de el prin cineva; pentru că Dumnezeu nu poate să fie favorabil, nici milostiv faţă de păcate, nici să îndepărteze pedeapsa şi mânia în afară de cazul când plata a fost făcută şi satisfacţia dată pentru ele"[322]. Dar Hristos, în ascultarea faţă de Tatăl, slujind neamul nostru în iubire, a oferit această satisfacţie sau plată lui Dumnezeu prin viaţa şi moartea Sa. Scopul care L-a inspirat pe El să facă aceasta a fost să obţină pentru El neamul omenesc ca o împărăţie şi să devină Domnul ei. Toate actele Lui şi suferinţa Lui au fost subordonate acestui scop, de a deveni Domnul, adică, "o putere de mare ajutor pentru subiecţii Lui". Împărăţia Sa este iertarea păcatelor, pacea şi dreptatea. El conduce prin Evanghelia iertării păcatelor. Dar după cum Împărăţia Lui aduce oamenilor iertarea păcatelor, tot aşa ea aduce de asemenea plenitudinea tuturor virtuţilor, credinţa, iubirea, curăţirea, fericirea şi slujirea ascultătoare[323]. "Acestea înfloresc în lumea creştină din Domnul, care este capul şi începutul tuturor

---

[321] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 161-162; WA 18, 766, 30.

[322] WA 2, 137.

[323] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 266.

harurilor şi virtuţilor". Scopul operei lui Hristos este prin urmare întemeierea Împărăţiei lui Dumnezeu, adică, El a devenit Domnul, în aceea că El iartă păcatele şi inspiră la o nouă viaţă[324].

Pentru a putea să elibereze pe oameni, Hristos a trebuit să fie Dumnezeu şi Om într-o persoană. Victoria asupra puterilor distrugerii poate să se dobândească numai de Dumnezeu. Accentuarea puternică de către Luther a învăţăturii despre cele două firi în Hristos şi a comunicării însuşirilor ţin deci de marea importanţă, pe care această învăţătură, o are pentru concepţia lui despre mântuire[325].

Lucrările şi patimile lui Hristos sunt subordonate acestui scop. Luther a prezentat aşa-numitul aspect obiectiv al împăcării cu energie şi cu varietate de formă. Neamul omenesc păcătos a fost sub mânia lui Dumnezeu, sub datoria faţă de El, căzut sub puterea diavolului, sub obligaţia legii, subiect de pedeapsă pentru încălcarea legii, sau morţii veşnice, dar Hristos a intrat în umanitate şi a purtat pentru noi soarta care a devenit a noastră prin păcat: "Dar acum El a intrat în locul nostru şi pentru noi a suferit... moartea". El plăteşte şi face binele pentru datoria noastră, aşa că noi sunt eliberaţi de el. El este jertfa şi plata pentru păcatul lumii. Hristos "a luat locul firii noastre păcătoase, a asumat-o şi a înfrânt întreaga mânie a lui Dumnezeu, pe care noi am meritat-o"[326]. Dar, El a îndurat toate acestea, "pentru ca mânia lui Dumnezeu să fie împăcată, ca noi să putem fi în starea de har şi să avem

---

[324] WA 6, 13.
[325] Fredrich Cleve, *Luther nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 162-163; WA 50, 590, 11.
[326] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 266-267.

iertarea păcatelor"[327]. El a împlinit de asemenea în locul nostru şi pentru binele nostru legea, care a afectat numai pe păcătoşi şi a îndurat pedepsele prescrise pentru încălcarea ei. Prin aceasta, El "a dat satisfacţie legii", adică, deoarece El a satisfăcut cerinţele ei, legea nu mai are nici un drept şi nici o pretenţie faţă de oameni[328].

Luther accentuează faptul că Fiul lui Dumnezeu aducând satisfacţie pentru păcatele oamenilor înaintea lui Dumnezeu Tatăl, devine Domnul nostru. „Până acum noi ne-am ocupat cu prima parte principală a învăţăturii creştine şi prin aceasta obţinem tot ceea ce Dumnezeu vrea ca noi să facem şi să nu facem. Apoi urmează acum credinţa dreaptă, care prezintă totul pentru noi, ceea ce noi aşteptăm de la Dumnezeu şi primim şi ceea ce cu un cuvânt spus ne învaţă în mod simplu să-l cunoaştem. Şi aceasta pentru a ne ajuta pe noi ca să putem face ceea ce noi conform Decalogului vom face. Căci ele sunt, după cum noi am spus mai sus, aşa de înalte, că puterea fiecărui om este cu totul foarte mică şi slabă pentru a putea să le ţină. Din această cauză, această parte este în mod deplin la fel de necesară pentru a ne învăţa, ca şi cea anterioară, pentru că noi trebuie să ştim cum să ajungem la împlinirea poruncilor, în care şi prin care putere în aceasta stă dobândirea lor. Căci noi prin propria putere am putut să ţinem cele zece porunci, după cum le vom ţine.. Dar înainte de a fi tratat detaliat acest avantaj şi această necesitate a credinţei este suficient, ca în primul rând, persoanele foarte simple să înveţe şi să înţeleagă, ceea ce

---

[327] WA 8, 442.

[328] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 267.

este credința în sine și pentru sine"[329]. Luther afirmă mai departe: „Dacă tu acum vei fi întrebat: „Ce crezi cu privire la Articolul al doilea despre Iisus Hristos?", răspunde deci scurt: „Eu cred, că Iisus Hristos, Fiul adevărat al lui Dumnezeu, s-a făcut Domnul meu". Ce înseamnă aceasta că „s-a făcut un Domn"? Aceasta înseamnă, că El m-a eliberat pe mine de păcat, de diavol, de moarte și de tot răul. Căci înainte, eu nu am avut nici un Domn sau împărat, ci am fost captiv sub stăpânirea diavolului, condamnat la moarte și prins în păcat și orbire"[330].

Prin urmare, Hristos a devenit jertfă pentru datoria noastră; El a îndurat mânia lui Dumnezeu, a luat asupra Sa faptele și pedepsele legii, a suferit asalturile diavolului și ale morții. El a purtat toate acestea pentru voința lui Dumnezeu, care nu ar fi iertat pe om înainte de satisfacția dată Lui pentru această dreptate. "Totuși, Dumnezeu a cerut ca această satisfacție să fie făcută pentru păcat și ca onoarea Lui și legea să fie recompensate". Din milostivirea Lui a trimis pe Hristos, "care a dobândit-o pentru noi și în locul nostru". Moartea lui Hristos a fost plata sau satisfacția pentru păcatele noastre. Astfel, Dumnezeu cere ca satisfacția să fie dată pentru lege, care a fost împlinită de Hristos prin întâlnirea perfectă a cererilor

---

[329] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 442; Dr. Martin Luther, *Large Catechism* II, 1-4, în Theodore Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 411.

[330] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlact, Stockholm, 1969, p. 445; *Large Catechism II, 26, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 413-414.

ei. Ideea lui Luther este aceasta: ordinea legii, stabilită de Dumnezeu pentru neamul omenesc păcătos, a fost cu pedepsele ei abolită de Hristos, în aceea că El a împlinit legea şi a îndurat pedepsele ei şi în aceea că patimile lui Hristos au prevenit executarea pedepselor legii, în timp ce împlinirea activă a cerinţelor legii lipseşte întreaga ordine a legii de puterea ei[331]. Astfel, Hristos a trecut prin întregul curs al existenţei umane de la naştere la starea de moarte şi prin aceasta "a consacrat-o şi a sfinţit-o". "În El şi prin El", noi am devenit eliberaţi de moarte şi de orice nenorocire. Cel care îl păstrează pe El în credinţă este liber de faptele şi de pedepsele legii. Hristos ne dă nouă evlavia şi suferinţele Lui. Ascultarea Lui, nevinovăţia şi sfinţenia sunt consolarea noastră[332].

Când Luther vorbeşte despre moartea lui Hristos ca o jertfă el susţine, că Hristos este în acelaşi timp jertfă şi jertfitor. El şi-a jertfit trupul Său pe cruce. Deoarece Dumnezeu a fost în Hristos, Dumnezeu devine atât subiect cât şi obiect al jertfei. Trupul lui Hristos este jertfa lui Dumnezeu şi jertfit lui Dumnezeu[333]. „Noi am putea zice că noi toţi, vrednici şi nevrednici, suntem în comuniune cu Dumnezeu atunci când noi primim, în mod trupesc, trupul lui Hristos, căci noi gustăm şi noi suntem în mod trupesc participanţi ai trupului lui Hristos, care este o jertfă a lui Dumnezeu şi care este jertfit lui Dumnezeu"[334].

---

[331] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 268.
[332] WA 1, 593.
[333] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 163.
[334] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 173; WA 26, 493, 21.

Împăcarea este, pe de o parte, ceva care a avut loc în cer, când Dumnezeu în Hristos a hotărât voința de mântuire a oamenilor. Pe de altă parte, Hristos prin patimile Sale a răscumpărat pe oameni din păcatele lor și a plătit și a satisfăcut datoria lor față de Dumnezeu[335]. „Astfel vorbește Sfântul Duh: ‚Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat" (Ioan 3, 16) și Romani 8, 32: ‚El, care pe însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți'. Și astfel ca o consecință, în legătură cu toate lucrările, cuvintele, suferințele și actele lui Hristos că este Fiul adevărat al lui Dumnezeu cel care face, lucrează, vorbește, suferă și se poate spune cu dreptate: Fiul lui Dumnezeu a murit pentru noi, Fiul lui Dumnezeu predică pe pământ, Fiul lui Dumnezeu spală picioarele ucenicilor săi sau, după cum se spune în Epistola către Evrei: ‚Ei răstignesc loruși,... pe Fiul lui Dumnezeu' (Evrei 6, 6), și I Corinteni 2, 8: ‚Dacă ar fi cunoscut-o n-ar fi răstignit pe Domnul slavei"[336]. Hristos care a murit, a înviat și șade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Acolo El este arhiereul oamenilor, care mijlocește și se roagă pentru ei și fără încetare se jertfește pentru ei. El face aceasta prin faptul că zilnic din partea lor se prezintă înaintea lui Dumnezeu și oferă trupul său și sângele său, pe care El odată le-a dat pentru oameni[337]. „Căci atunci când noi am fost creați de Dumnezeu Tatăl și am primit toate lucrurile bune, a venit diavolul și ne-a dus pe noi în neascultare, păcat, moarte și tot răul, așa că noi am ajuns

---

[335] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 163.
[336] WA 26, 320, 29; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 52.
[337] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 164; WA 6, 369, 1; WA 19, 99, 17.

sub mânia şi disgraţia lui Dumnezeu şi am fost condamnaţi la moarte, pe care noi le-am meritat. Când nu exista nici un sfat, ajutor sau mângâiere până ce Fiul cel unic şi veşnic al lui Dumnezeu, în bunătatea sa insondabilă, s-a milostivit la plângerile noastre şi suferinţa noastră şi a venit din ceruri pentru a ne ajuta. Deşi toate aceste tiranii şi chinuri au fost îndepărtate şi în locul lor a venit Iisus Hristos, Domnul vieţii, al dreptăţii, al tuturor darurilor bune şi al întregii fericiri; El ne-a smuls din gura iadului pe noi oamenii săraci şi pierduţi şi ne-a câştigat, ne-a eliberat şi ne-a făcut să intrăm din nou în bunăvoinţa şi harul Tatălui şi ca un bun al său ne-a luat sub tutela şi protecţia Sa pentru a ne conduce cu dreptatea Sa, înţelepciunea şi puterea Sa, viaţa şi sfinţenia Sa"[338].

Prin aceasta, El face ca Dumnezeu să devină Tatăl haric şi milostiv, care prin Fiul Său, Cel Unul-Născut vrea să ierte păcatele oamenilor şi niciodată să nu mai gândească la ele. Prin sângele Său, El obţine har peste har oamenilor. De asemenea, când Hristos se jertfeşte este semnificativ, că El este atât Dumnezeu cât şi Om într-o persoană. Trupul lui omenesc este cel care se jertfeşte, dar totuşi, în acelaşi timp ca Dumnezeu, El este cel care se oferă jertfă şi Dumnezeu este cel care îl jertfeşte pe El. Jertfa Lui devine astfel jertfa lui Dumnezeu[339].

Jertfa unică, valabilă veşnic a lui Hristos nu se poate repeta. Aceasta ar însemna, că moartea lui Hristos nu ar fi suficientă pentru a şterge păcatele. Aceasta ar însemna, de

---

[338] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 446; *Large Catechism II, 28-30, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 414.

[339] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 164.

asemenea, că Hristos din nou ar fi constrâns să moară, dar El a biruit moartea și aceasta nu stăpânește peste El. Creștinii nu știu nimic despre o altă jertfă decât aceea care s-a adus de Hristos pe cruce și acolo El prin moartea Sa, odată pentru totdeauna, a șters toate păcatele oamenilor și a dobândit o mântuire veșnică[340].

Pentru a explica prezența superioară a timpului și a spațiului, mai ales în legătură cu speculațiile despre timp și veșnicie ale Fer. Augustin, în teologie s-a făcut apel la raționamente platonice și la afirmația despre „prezentul veșnic", dar prin aceasta ea s-a îndepărtat de concepția biblică și s-a transpus prezența lui Hristos într-o prezență spirituală sau mistică. La o concepție reală a prezenței lui Hristos în sens biblic ajungem dacă noi luăm în serios însemnătatea eshatologică a acesteia. Prezența lui Hristos în momentul concret depinde de poziția lui mesianică și de faptul că prin El eshatonul și-a luat începutul său. El este cel care este prezent în făgăduințele Legământului vechi, prezent în împlinirea făgăduințelor, întruparea, crucea, învierea și ca Domnul înălțat prezent în Biserica Sa, în cuvânt și sacramente „în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (Matei 28, 20). El este cel care va veni, care la sfârșitul timpului vine și care va veni în strălucire când eshatonul va ajunge desăvârșirea sa veșnică[341].

---

340 Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 164; WA 39 I, 172, 29. Întruparea și moartea lui Iisus sunt evenimente istorice ale mântuirii, care au avut loc odată pentru totdeauna și nu se pot repeta, dar ca lucrări mântuitoare ale lui Dumnezeu, ele cuprind întreaga lume, întregul timp și eternitatea în cercul acțiunii lor. (Ruben Josefson, *Luthersk nattvardsuppfattning*, în „En bok om Kyrkan. Av svenska teologer", Stockholm, 1942, p. 343).

341 Anders Nygren, *Kristi närvaro i ordet och sakramenten*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", 34, Lund, 1958, p. 226.

Luther pune în legătură interpretarea împăcării lui Hristos, ca o victorie asupra puterilor distrugerii, cu interpretarea împăcării, ca o jertfă. El menţionează uneori ambele părţi în acelaşi context. Aceasta depinde de faptul, că el consideră pe diavolul atât ca o putere a distrugerii cât şi ca un instrument al mâniei lui Dumnezeu. De aceea, biruinţa lui Hristos asupra diavolului şi asupra celorlalte puteri ale distrugerii înseamnă că mânia lui Dumnezeu faţă de oameni în acelaşi timp se împacă. De asemenea se poate spune că Hristos, când El împacă mânia lui Dumnezeu, în acelaşi timp dobândeşte biruinţa asupra puterilor distrugerii[342].

Hristos, conform voinţei Tatălui, a liniştit mânia, a satisfăcut legea şi a adus iertarea păcarelor. Harul este menţinut acum prin această intervenţie continuă în ceruri. Noi nu avem nevoie de jetfă, deoarece sângele Lui a împăcat în mod veşnic şi El "fără încetare se jertfeşte înaintea lui Dumnezeu"[343].

Aceste idei sunt pentru Luther de o mare importanţă practică. Deoarece păcatul în toate timpurile clinteşte pe cel credincios, el experiază deci mânia dumnezeiască îndreptată împotriva lui. Pentru a contracara păcatul, el ţine la ideea că Hristos a intervenit pentru el înaintea Tatălui. Cel care acum prin credinţă este unit cu Hristos devine sigur că datorită intervenţei lui Hristos, Dumnezeu îi iartă păcatul, pentru că intervenţia linişteşte pretenţiile legii asupra noastră, deoarece El a împlinit-o şi El ne eliberează de păcat, de moarte şi de rău, pentru că El le-a

---

[342] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 164-165.
[343] WA 6, 369.

înfrânt[344]. Deoarece Hristos intervine pentru noi şi opera lui este bineplăcută lui Dumnezeu, noi suntem siguri de existenţă în harul lui Dumnezeu. Hristos este singurul mijlocitor între Dumnezeu şi om. Aceasta arată că nu există alte posibilităţi pentru om de a câştiga victoria asupra puterilor distrugerii şi că ne apropiem de Dumnezeu numai prin Hristos. Luther duce o luptă neobosită împotriva a tot ceea ce el consideră ca încercare din partea omului de a colabora într-un fel la mântuirea sa. El socoteşte, că un asemenea efort înseamnă, că Dumnezeu este defăimat şi se permite ca El să se vadă ca şi cum El nu ar fi făcut ceva prin faptul că a dat pe Unicul Său Fiu. Luther dezaprobă de aceea faptele legii, jertfele mesei, monahismul, indulgenţele şi cinstirea sfinţilor[345]. „Căci nu există vreun alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi, decât acela care are numele de Iisus Hristos (Fapte 4, 12). Şi este imposibil să avem alţi mântuitori şi alte căi şi mijloace de a fi mântuiţi decât prin unica dreptate, care este şi pe care o posedă Mântuitorul nostru Iisus Hristos, care ne-a dat-o în dar şi care a fost pusă pentru noi înaintea lui Dumnezeu ca unicul nostru Domn al harului (Romani 3)"[346]. Luther arată, că trebuie să se facă deosebire între a fi izbăvit şi a fi sfinţit. Omul devine izbăvit numai prin Hristos, dar devine sfinţit prin faptul că crede în Hristos şi prin aceea că se păstrează

---

[344] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 269.

[345] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 165; WA 26, 503, 35; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ-Confession (1528)*, Geneve, 1964, p. 179.

[346] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Genève, 1964, p. 179.

rânduielile, pe care Dumnezeu le-a instituit. Mulţi necredincioşi pot să facă multe lucruri sfinte, dar ei nu devin sfinţiţi prin ele[347]. „Căci sunt două lucruri complet diferite, a fi sfânt şi a fi mântuit. Noi suntem în mod unic mântuiţi prin Hristos, dar noi suntem sfinţiţi în acelaşi timp prin această credinţă şi de asemenea prin instituţiile şi rânduielile lui Dumnezeu"[348].

Luther respinge hotărât ideea, că omul ar putea să dispună de mântuire şi în această privinţă şi-ar procura un anumit merit, un *meritum de congruo*, pentru harul lui Dumnezeu. Hristos este singurul mijlocitor şi harul Lui se dă omului fără ca acesta să-l merite[349]. Hristos nu este numai reprezentantul nostru înaintea lui Dumnezeu, ci El reprezintă pe Dumnezeu printre noi. Aceasta se întâmplă în aceea că El ne revelează iubirea lui Dumnezeu şi prin aceasta trezeşte în noi credinţa şi iubirea. Conform acesteia, un element suplimentar trebuie să fie inclus în opera lui Hristos. Hristos nu numai aduce revelaţia harului lui Dumnezeu, ci El de asemenea o împărtăşeşte nouă[350]. După cum intervenţia lui Hristos se aplică atât vieţii Lui pământeşti cât şi existenţei sale prezente, tot aşa face şi prin Revelaţia Sa. Hristos a revelat pe pământ pe Dumnezeu şi El face aceasta acum din nou, prin faptul că

---

[347] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 165.
[348] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession (1528)*, Labor et Fides, Genève, 1964, p. 180; WA 26, 505.
[349] Fredrich Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 165-166; WA 18, 777, 33.
[350] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 269.

cuvântul Lui care este predicat, Duhul trimis de El şi prin aceasta o nouă viaţă s-a născut în noi. El este fundamentul iertării păcatelor şi El este în acelaşi timp izvorul credinţei şi dreptăţii noastre personale. "Prin urmare Dumnezeu ne-a dat nouă, în primul rând, un Om care a adus o satisfacţie completă pentru noi dreptăţii divine. În al doilea rând, El prin acelaşi om revarsă harul şi binecuvântare bogată". Aceasta se produce prin regenerare. "Acesta este har peste har, pentru că noi suntem plăcuţi Tatălui datorită Domnului Hristos şi pentru că noi prin Hristos primim pe Sfântul Duh şi devenim drepţi". De la Hristos, al doilea Adam şi capul întregii umanităţi, curge în noi noua viaţă şi dreptatea, pentru că El locuieşte în noi. Este numai o aplicare variată a acestei idei, când se spune că iubirea lui Hristos naşte o iubire responsabilă în inimile noastre sau când El este reprezentat ca modelul nostru, sau, în scrierile mai timpurii, ca un "legislator divin"[351]. În dezbaterile despre Hristos ca modelul nostru, noi observăm o conexiune între aspectul subiect al mântuiurii şi partea ei obiectivă. A considera pe Hristos mai mult ca un exemplu este o eroare papală şi fanatică. "Imitarea nu o fac fiii, ci filiaţia face umitatori". Noi trebuie mai întâi să acceptăm pe Hristos în credinţă "ca o jertfă şi împărtăşire" şi prin aceasta eşti binecuvântat şi drept şi numai atunci urmezi "exemplul şi imitarea"[352].

În ceea ce priveşte conţinutul şi estimarea critică a doctrinei lui Luther despre împăcare şi relaţia lui Luther cu Duns Scotus trebuie să se remarce următoarele aspecte.

---

[351] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 270.

[352] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 270.

Revenind acum la opera lui Hristos aşa cum aceasta a fost descrisă, este evident că, după cum în prezentările medievale ale subiectului, trăsăturile acestei opere, care au legătură cu omul sunt distinse de acelea, care se referă la Dumnezeu. În acest aspect al operei Lui, toate concepţiile învăţăturii tradiţionale sunt păstrate, adică, satisfacţia, meritul, jertfa, eliberarea de păcat, moartea, iadul, diavolul. Totuşi, este important de observat că există aici, după toate acestea, o anumită modificare a gândirii[353]. Ideea fundamentală a lui Luther despre acest subiect este următoarea: din pricina păcatului, Dumnezeu a pus umanitatea sub lege, cu cerinţele şi pedepsele ei. Relaţia omului cu Dumnezeu în consecinţă nu este înţeleasă în lumina obligaţiei (legii) particulare, ci în aceea a legii publice. Rânduielile legale care exprimă voinţa lui Dumnezeu nu au fost respectate, dar pedepsele lor ar fi purtate numai de aceia, care au fost vinovaţi de încălcarea lor. Pentru această poruncă dumnezeiască, Hristos a adus satisfacţie, în locul nostru, prin împlinirea legii şi prin îndurarea pedepselor ei. Prin aceasta a fost posibil pentru Dumnezeu să anuleze rânduiala legală, deoarece iubirea Lui a fost revelată acum oamenilor în Hristos, reînnoindu-i şi umplându-i pe ei cu conştiinţa că ei se bucură acum de harul Lui[354].

„Este foarte clar din aceasta că, în concepţia lui Luther, reconcilierea Tatălui prin Hristios precede acordarea

---

[353] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 271.

[354] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeshichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* p. 256; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2007, p. 271.

harului ca baza ei, dar este de asemenea adevărat, că aici lipseşte o explicaţie mai puţin clară a relaţiei interioare a celor două idei, decât la Thoma de Aquino şi Duns Scotus. Aceasta ar fi asigurată numai arătând că reconcilierea Tatălui este un mijloc necesar pentru asigurarea sfârşitului de la judecată, adică, acordarea harului. Dar, Luther nu a încercat niciodată să facă aceasta. Deoarece, Dumnezeu în fiinţa Sa este iubire, Revelaţia dreptăţii Lui nu anulează milostivirea Lui. Misiunea lui Hristos este de a stabili originea milei dumnezeieşti. Dar în această legătură selecţia formei particulare a operei lui Hristos se opreşte la sfârşitul de la judecată ? Cum iubirea nu poate să anuleze rânduiala veche? La aceasta Luther răspunde: pentru că Dumnezeu a voit ca satisfacţia să fie dată mai târziu. Milostivirea lui Dumnezeu trimite pe Hristos să ne aducă iertarea păcatelor, dar Dumnezeu vrea ca aceasta să fie mai întâi câştigată sau meritată, de la El prin satisfacţia dată de Hristos"[355].

Gustaf Aulén face o scurtă descriere a învăţăturii despre împăcare atunci când afirmă că: „Luther nu a formulat o învăţătură definitivă despre împăcare. El se foloseşte de diferite idei, care parţial stau într-o anumită tensiune reciprocă. Scopul este prezentat puternic. Prin aceasta se pune accent mai ales pe faptul că se vorbeşte despre lucrarea de mijlocire a lui Hristos în aşa fel că, creştinul fără unele idei despre meritul său propriu poate să se încreadă în suficienţa operei de împăcare a lui Hristos şi în Hristos ca garanţie pentru mila iertătoare a lui Dumnezeu. Luther consideră nesatisfăcător termenul de satisfacţie moştenit de la Anselm de Canterbury din cauza relaţiei

---

[355] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 271.

sale cu învăţătura romano-catolică despre Pocăinţă, dar foloseşte totuşi acest termen datorită faptului că acesta exprimă caracterul ferm al cerinţei dreptăţii dumnezeieşti şi împlinirii acestei pretenţii”[356]. Prin urmare este voinţa lui Dumnezeu şi nu se poate spune că acordarea harului va urma numai pe fundamentul liniştirii acestei mânii prin satisfacţia rânduielii vechi. Conexiunea existentă între acest caracter dublu al operei lui Hristos şi natura dublă pe care noi am schiţat-o în har, justificare, credinţă şi păcat, este de la sine înţeleasă[357].

Jaroslav Pelikan face o expunere sistematică a învăţăturii lui Luther despre justificare în contextul teologiei luterane precizând că: „În calitate de termen tehnic desemnând stabilirea sau restabilirea unei relaţii legitime între Dumnezeu şi om, cuvântul „justificare” apare doar în Epistolele pauline şi în mod special în Epistolele către Romani şi Galateni, pe care Luther le-a comentat îndelung şi în ultimul caz, în mai multe rânduri. Dar ideea justificării constituia în ochii lui Luther, învăţăura universală a întregii Scripturi, a Noului Testament ca şi a Vechiului Testament. El lauda astfel Evanghelia lui Ioan, ca o capodoperă pentru prezentarea învăţăturii despre justificare, pe care el a găsit-o expusă aici, într-un mod unic, alături de misterele Treimii şi persoanei lui Hristos, deşi termenul „justificare” nu a apărut în acest text, nu mai mult de altfel decât acela de „credinţă”, sub forma sa

[356] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna läobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 185.
[357] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 257-258; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 272.

nominală. Dar când Hristos în Evanghelia Sa, zicea: „Cel ce crede în Mine are viață veșnică” (Ioan 6, 47), El punea, după Luther, „piatra unghiulară a justificării noastre”, căci problema nu se ducea asupra terminologiei, ci asupra mesajului evanghelic, în care doctrina despre „justificare” era sinonimă darului „vieții veșnice”, la care acest pasaj făcea referință și sinonimă „iertării păcatelor”[358].

Dacă am încerca un scurt rezumat general ar trebui să spunem că: „întreaga viață creștină este o pocăință, dar pocăința nu este o chinuire proprie lipsită de roade, pentru că ea stă în legătură cu credința. Faptele nu sunt încercări de a da satisfacție, pentru că Dumnezeu le săvârșește prin credință. Această pocăință trebuie împlinită întreaga viață. Studiul despre noua concepție a faptelor bune ne conduce mai departe să considerăm idealul vieții după Luther și examinarea concepției lui despre opera lui Hristos ne duce la învățătura despre Cuvânt și Taine și deci la aceea despre Biserică”[359].

---

[358] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 145-146. Epitomul Formulei Concordiae (1577) va stabili că: „Noi credem, învățăm și mărturisim că pentru a se păstra învățătura curată despre dreptatea credinței înaintea lui Dumnezeu trebuie să se țină... cuvintele apostolului Pavel, prin care el deosebește clar meritul lui Hristos de faptele noastre și dă lui Hristos unica mărire, când el scrie: prin har, fără merit, fără lege, fără fapte, nu din fapte, cuvinte care toate în același fel spun că noi devenim drepți și sfințiți numai prin credința în Hristos” *(Konkordieformeln III, 7, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 509; *Formula of Concord, Epitome, III, 7, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 473-474.

[359] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 272.

N. Damalas, „criticând teoria luterană despre comunicarea însuşirilor, fiindcă se îndepărtează de învăţătura scripturistică cu privire la persoana lui Hristos, a fost combătut de Zicos Rosis, care a declarat că învăţătura lui Luther despre comunicarea însuşirilor este identică cu învăţătura lui Ioan Damaschin. Şi, dacă Luther, aplicând învăţătura aceasta a lui Damaschin la Taina Euharistiei, trăgea consecinţa ei desăvârşită, ar fi ajuns la învăţătura ortodoxă" despre prefacere[360].

Hristu Andruţos afirmă că: „dacă învăţătura luterană se sprijineşte pe Damaschin, partizanii lui Luther, însă, deducând din ea prezenţa trupului Domnului în Euharistie, au scos comunicarea însuşirilor din limitele în care a mărginit-o Damaschin. În adevăr, Damaschin înţelege comunicarea, totdeauna, pentru *unirea după ipostază,* adică raportându-se la persoana unică a Dumnezeu-Omului ca purtător al fiecărei firi, nu, însă, la înseşi firile lui. Şi, dacă trupul Domnului fiind îndumnezeit, se face părtaş de daruri din unirea ipostatică, aceste daruri sunt potrivite cu firea omenească mărginită, până la gradul cel mai înalt şi accesibil ei. Ele nu sunt, însă, şi însuşiri dumnezeieşti, prin care, ea iese din *firea ei proprie sau din proprietăţile ei naturale.* După cum fierul ars în foc nu se schimbă în firea focului, tot astfel şi trupul Domnului, îndumnezeindu-se, nu iese din sine. Cele două firi rămân unite, fără amestecare şi fără schimbare"[361]. Hristu Andruţos precizează apoi că: „Dimpotrivă, partizanii lui

---

[360] Hristu Andruţos, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 177, nota 2.

[361] Hristu Andruţos, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 177, nota 2.

Luther, decretând atotprezența a însuși trupului Domnului, - nu numai din cauza unirii ipostatice, când poate să fie numit atotprezent Iisus ca om, întrucât este Dumnezeu-Om -, unesc, peste măsură, firea omenească și firea dumnezeiască. Scoțând, astfel, firea omenească din propria ei fire și din propriile ei însușiri, distrug, în cele din urmă, noțiunea ortodoxă de comunicare a însușirilor, pe care, în principiu ei se spijinesc"[362].

[362] Hristu Andruțos, *Simbolica*. Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 177, nota 2; Hristu Andruțos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*. Traducere autorizată de Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 197-198.

3. 8. Justificarea (îndreptarea)[363]

Pr. Prof. D. Stăniloae a precizat că: „Manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi şterse, sau fără a se produce vreo schimbare în fiinţa lui (actus forensis).

Dar urmărind studiile teologilor protestanţi din epoca mai recentă şi textele lui Luther pe care ei se bazează, constatăm că justificarea este înţeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viaţă nouă în fiinţa omului"[364].

---

[363] Pentru doctrina lui Luther despre îndreptare sau justificare a se vedea: Friedrich Loofs, *Die Rechtfertigung nach lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches*, Theologische Studien und Krit., 1922, p. 307-382; Erich Seeberg, *Grundzüge der Theologie Luthers*, Stuttgart, 1940; E. Schott, *Kristus und die Rechtfertigung allein durch Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln*, în „Zeitschrift fur systematische Theologie", 22(1953), p. 192-217; Ernst Kinder, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, în „Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen", Heft 1, Lüneburg, 1957; Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin, 1962; Regin Prenter, *Skabelse og Genlösning. Dogmatik*, Köbenhavn, 1979; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997. Pentru învăţătura despre îndreptare în Mărturisirile de credinţă luterane şi ortodoxe a se vedea: Ştefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe*, în „Ortodoxia", XLIV, 1992, nr. 1-2, p. 62-96; Ştefan Sandu, *Primele contacte ecumenice dintre ortodocşi şi luterani. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani de la Tübingen (1573-1581)*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, p. 58-75.

[364] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe*, în „Ortodoxia", XXXV(1983), nr. 4, p. 495. Pr. Prof. D. Stăniloae aduce aici un text din Peter Stuhlmacher, care afirmă că: „Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al graţiei lui Dumnezeu care justifică, şi nu o

Doctrina lui Luther despre justificare sau îndreptare a fost tratată în mod deosebit de teologii protestanţi, care au aprofundat diferite aspecte ale acestei învăţături pe baza textelor din lucrările lui Luther sau au expus-o în ansamblul ei. Doctrina lui Luther despre justificare a fost înţeleasă diferit de către unii teologi romano-catolici, care au expus învăţătura despre justificare în cadrul controverselor dintre reformatori şi catolici şi nu au plecat de la principalele texte ale operei lui Luther. De aceea aici vor fi enumerate câteva studii remarcabile ale unor teologi protestanţi, care s-au ocupat cu doctrina lui Luther despre justificare şi se va încerca să se facă o expunere a învăţăturii lui Luther despre justificare urmând mai ales structura Istoriei Dogmelor. În acest sens, am considerat că doctrina lui Luther despre justificare prezentată în manualele şi tratatele de Istoria Dogmelor este cea mai potrivită pentru expunerea care urmează să o fac aici. Totuşi lucrările unor teologi protestanţi, care au tratat în mod separat învăţătura luterană despre justificare din alte puncte de vedere decât punctele de vedere ale Istoriei Dogmelor prezintă de asemenea o importanţă pentru explicarea corectă a acestei învăţături. Eu voi face doar câteva referiri la unele studii ale teologilor protestanţi, care au expus învăţătura lui Luther despre justificare din alte perspective decât acelea ale Istoriei Dogmelor şi apoi voi prezenta învăţătura lui Luther despre justificare tratată în cadrul Istoriei Dogmelor.

Friedrich Loofs[365], a analizat exhaustiv învăţăura despre justificare după gândirea luterană din Mărturisirile de

însuşire a lui Dumnezeu" (Peter Suhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, 1966, p. 20).

[365] Friedrich Loofs, *Die Rechtfertigung nach den lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches*, în

credință ale Bisericii Evanghelice Luterane și a ajuns la concluzia că centrul gândirii lui Luther rămâne învățătura despre justificare și nu doctrina despre predestinație.

Erdmann Schott[366], face o prezentare sistematică și concisă a concepției lui Luther despre justificare prezentată în lucrarea *Schmalkaldische Artikel* (1537). Erdmann Schott pune în evidență importanța învățăturii lui Luther despre justificare exprimată în *Schmalkaldische Artikel.*

Herbert J. A. Bouman[367], expune în mod deosebit învățătura despre justificare în *Confessio Augustana* și în *Formula Concordiae*. Bouman pleacă de la lucrările lui Luther, *Kl. Galaterbriefkommentar* (1519), și *Gr. Galaterbriefvorlesung* (1531) și reliefează însemnătatea învățăturii despre justificare pentru întreaga teologie a lui Luther.

Adolf Köberle[368], tratează sistematic învățătura despre justificare în *Confessio Augustana* (1530), și în *Konkordienformel-Formula Concordiae* (1577).

Hermann Volk[369], ajunge la concluzia că deosebirile dintre înțelegerea catolică și reformatoare sunt mari în

---

„Theologische Studien und Krit., 1922, p. 307-382. Pentru concluzia concisă a lui Friedrich Loofs a se vedea p. 382.

366 Erdmann Schott, *Christus und die Rechtfertigung allein durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln,* în „Zeitschrift für systematische Theologie, Bd. 22 (1953), p. 192-193.

367 Herbert J. A. Bouman, *The Doctrine of Justification in the Lutheran Confessions,* în „Concordia Theological Monthly". Published by The Lutheran Church – Missouri Synod, Vol. XXVI, No. 11, 1955, p. 801.

368 Adolf Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung in den lutherischen Bekenntnisschriften,* în „Begegnung der Kristus", Stuttgart, 1959, p. 237 și 246.

369 Hermann Volk, *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche,* în „Pro

ceea ce priveşte învăţătura despre justificare în totalitatea ei, dar este de părere că o dezbatere nu este lipsită de speranţă din două motive, pe care le expune din punct de vedere catolic şi protestant.

Începutul hristologiei lui Luther condiţionează devierea de la învăţătura tradiţională despre har, care a avut ca subiect schimbarea fiinţei umane sub lucrarea harică a lui Dumnezeu. Învăţătura sa despre justificare este structurată personalist-relaţional. Deoarece existenţa umană constă în contradicţie cu Dumnezeu, ea se schimbă numai în timp ce situaţia ei se schimbă înaintea lui Dumnezeu. Omul păcătos nu poate să împace prin nici o lucrare pe Dumnezeu cel mânios, ci el poate să reuşească doar în relaţie cu Hristos, ca reprezentant înaintea judecăţii lui Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu îl declară drept pe el datorită dreptăţii lui Hristos[370]. În acest sens, Luther afirmă în *Articolele de la Smalkalde* (1537): „Iisus Hristos, Dumnezeul şi Domnul nostru „Care s-a dat pentru păcatele noastre şi a înviat pentru îndreptarea noastră" (Rom. 4, 25). Şi numai El „Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (Ioan 1, 29). „Şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor" (Isaia 53, 6). Apoi, „fiindcă toţi au păcătuit şi sunt lipsiţi de slava lui Dumnezeu. Îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus. Pe care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de ispăşire), prin credinţa în sângele Lui" (Rom. 3, 23-25). Deoarece aceasta trebuie să se creadă şi nu se poate obţine sau înţelege prin vreo faptă, împlinire a

---

Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin, Münster, 1963, p. 131.

[370] Vezi Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 289.

legii sau merit, este clar şi sigur că numai prin credinţă noi ne îndreptăm, aşa cum spune Sf. Pavel în Rom. 3, 28: „Căci socotim că prin credinţă se va îndrepta omul, fără faptele Legii". Apoi: „Întru îngăduinţa lui Dumnezeu – ca să-Şi arate dreptatea Sa, în vremea de acum, spre a fi El însuşi drept, şi îndreptând pe cel ce trăieşte din credinţa în Iisus" (Rom. 3, 26)"[371]. În loc de activitate se cere deci receptivitate: o primire a dreptăţii străine, a lui Hristos. Aceasta nu este niciodată o calitate a omului, deoarece ea stă numai în afara sa în Hristos ca dreptate pasivă. Realizarea mântuirii (acel *extra nos* al fundamentării unei noi vieţi în dreptatea lui Hristos, care este valabilă înaintea lui Dumnezeu) corespunde credinţei. Din principiul mântuirii numai prin Hristos, *solus Christus,* rezultă pentru justificare principiul *sola fide*, însuşirea dreptăţii numai prin credinţă. Lucrarea operei de împăcare a lui Hristos constă în aceea, că Dumnezeu datorită lui Hristos iartă păcatele omului şi îi socoteşte lui dreptatea lui Hristos. Forma forensică, respectiv imputativă, a înţelegerii justificării rezultă din chipul omului relaţional al lui Luther şi structura gândirii paradoxale[372]. Deoarece judecata lui Dumnezeu în relaţia sa cu omul aşează o nouă realitate, declararea ca drept este în acelaşi timp o facere ca drept faptică, în calitate de existenţă nouă, care nu mai stă sub puterea păcatului. Existenţa astfel construită este decisă printr-un paradox: omul credincios este păcătos şi drept în acelaşi timp, *simul justus et peccator,* păcătos în

---

[371] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stockholm, 1969, p. 313; *The Smalcald Articles, II, 1-4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Philadelphia, 1959, p. 292.

[372] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 290.

existenţa sa însăşi, drept în existenţa sa în Hristos, cu totul păcătos în natura faptică, cu totul drept în reputaţie înaintea lui Dumnezeu[373]. Ambele expuneri sunt valabile şi sunt dependente de legătura din momentul respectiv; această deosebire de forma învăţăturii tradiţionale catolice manifestă noul în învăţătura lui Luther. Fundamentul real al justificării este dreptatea lui Hristos. Aceasta se întâlneşte în propovăduirea lui Hristos, în Evanghelie, care face prezentă lucrarea mântuirii credinciosului prin Sfântul Duh[374]. Luther pune problema justificării ca fiind aceea a individului ameninţat în existenţa sa de păcat, moarte şi diavol. El aplică doctrina medievală despre păcatul originar şi în general despre păcat, într-un mod subiectiv riguros. De asemenea, el nu poate să considere păcatul decât ceea ce se experimentează în fiecare ca efectiv învins de Iisus Hristos, omul rămâne un păcătos. Totuşi, el crede personal, cu o convingere intensă, că Iisus Hristos a împlinit pentru omul păcătos, satisfacţia, biruinţa asupra morţii şi asupra diavolului, tot ceea ce se socoteşte sau se atribuie omului. Luther a sesizat justificarea împlinită pe cruce, ca un act juridic, în virtutea căruia, omul rămânând un păcătos, el poate în acelaşi timp, să fie de asemenea justificat. Toate aceste angoase ale sale şi păcatul său, el poate astfel să le „reverse” asupra lui Hristos şi să fie interior eliberat de greutatea care influenţează opera soteriologică[375].

---

[373] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 290.
[374] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 290.
[375] Karl Heinz Ohlig (Ed.), *Christologie. II. Du Moyen Age à aujourd'hui,* Paris, 1996, p. 97.

Luther și Reforma revin în mod conștient la învățătura Sf. Ap. Pavel despre îndreptare. Luther spune că el s-a ocupat mult timp cu problema clarificării cuvintelor dreptatea lui Dumnezeu din Romani 1, 17, și a ajuns la certitudinea că aceste cuvinte nu înseamnă dreptatea, pe care Dumnezeu o cere, ci dreptatea pe care Dumnezeu o dăruiește, „dreptatea de la Dumnezeu” și prin aceasta concepția evanghelică despre îndreptare și concepția reformatoare au ajuns la o afirmare la el[376]. Luther spune în lucrarea *Römerbriefvorlesung* (1515/1516) că: „Numai Evanghelia revelează dreptatea lui Dumnezeu (adică, cine este drept și cum un om poate fi și devine drept înaintea lui Dumnezeu) numai prin credință, prin a crede Cuvântul lui Dumnezeu. „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi” (Marcu 16, 16). Pentru că dreptatea este cauza mântuirii. Aici, de asemenea, „dreptatea lui Dumnezeu” nu trebuie să fie înțeleasă ca acea dreptate prin care el este drept în sine însuși, ci ca acea dreptate prin care noi suntem făcuți drepți de către El și aceasta se produce prin credința în Evanghelie. Astfel, Fer. Augustin scrie în capitolul 16 al cărții sale *De Spiritu et Littera*: „Dreptatea lui Dumnezeu este acea dreptate pe care El o împarte pentru a face pe oameni drepți. Aceasta este mântuirea Domnului, prin care El ne mântuiește”[377]. Luther găsește această definiție parțial coroborată prin Fer. Augustin, pentru care dreptatea divină era „nu aceasta prin care Dumnezeu însuși este

---

[376] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 436-437.

[377] Luther, *Lectures on Romans*. Newly Translated and Edited by Wilhelm Pauck, D. Theol., The Westminster Press, Philadelphia, 1956, p. 17-18. Luther se referă aici la Fer. Augustin, De spir. et lit., 11, 18; 9, 15.

drept, ci aceea prin care El înzestrează pe om când îl îndreptează pe cel lipsit de evlavie". Aceasta este interpretarea Evangheliei, care îl face pe Luther să spună în atacul său contra indulgenţelor că „Sfânta Evanghelie a slavei şi harului lui Dumnezeu" a fost „adevărata comoară a Bisericii". Mesajul Evangheliei a fost învăţătura despre justificarea prin credinţă[378]. Concepţia de bază despre merit, noţiunea de fapte, îndreptarea prin fapte bune şi interpretarea naturalistă a îndreptării au fost depăşite la Luther. Spre deosebire de influenţa veche bisericească, inspiraţia augustiniană, informarea medievală din epoca de înflorire a Scolasticii şi acceptarea medievală târzie, Luther înţelege îndreptarea ca imputare, ceea ce înseamnă că Dumnezeu prin harul Său, în milostivirea Sa, nu socoteşte omului păcatul său, ci îi socoteşte lui dreptatea lui Hristos, când omul în credinţă îmbrăţişează pe Hristos[379].

Doctrina despre justificare a fost fondată implicit pe o puternică reafirmare a antropologiei augustiniene. Respingând critica pe care augustinismul medieval târziu a îndreptat-o faţă de „noii pelagieni", Luther făcea din pelagianism veşnica erezie care, traversând întreaga istorie creştină, nu a fost niciodată total exterminată şi triumfa în prezent, sub patronajul Bisericii Romei. Lucrarea *Römerbriefvorlesung* (1515-1516), îi dă ocazia să reia polemica Fer. Augustin contra lui Pelagiu şi a pelagienilor; trei ani mai târziu, el nota că Fer. Augustin

---

378 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 136. J. Pelikan se referă la Fer. Augustin, *De spiritu et littera* 9, 15, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* 60, 167.

379 Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 437.

nu a interpretat niciodată bine pe Sf. Ap. Pavel, atunci când el scria contra pelagienilor[380]. Comentând textul principal, pe care Fer. Augustin a întemeiat doctrina sa despre păcatul originar, „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit, şi în păcate m-a născut maica mea" (Psalmul 50, 6), Luther declară că el nu a descoperit această învăţătură mulţi ani după ce a obţinut titlul de doctor în teologie, aşa că profesorii săi erau tributari pelagianismului. A fost un fapt clar că, prin condamnarea „pelagienilor şi a celorlalţi, care negau că păcatul originar ar fi păcat", adepţii lui Luther vizau pe reprezentanţii diverselor tendinţe confesionale, care minimalizau puterea păcatului şi într-adevăr, „care este diferenţa dintre pelagieni şi adversarii noştri?"[381]. În sine însuşi, omul nu este altceva decât păcătos şi rămâne aşa chiar atunci când este îndreptat, *simul justus et peccator*. Harul nu este o putere supranaturală, ci natura milostivă a lui Dumnezeu, iubirea lui Dumnezeu, Hristos sau Dumnezeu însuşi. Credinţa nu este numai condiţia unei învăţături sau mângâierea harului lui Dumnezeu, ci mai ales prezenţa lui Hristos în om. Astfel, îndreptarea numai prin credinţă, *sola fide* înseamnă, pe de o parte, că prin prezenţa lui Hristos în credinţă, dreptatea Lui se socoteşte nouă (imputare), pe de altă parte, că noi prin prezenţa lui Hristos primim o altă viaţă nouă şi curată (reînnoire), fără ca aceasta să se poată invoca de noi ca merit. Acestea două, imputarea şi reînnoirea formează o unitate în învăţătura lui Luther

---

380 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 137.

381 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 137.

despre îndreptare[382]. Luther afirmă că Hristos a venit şi a devenit dreptatea noastră, pentru noi care suntem lipsiţi de orice dreptate. Mântuirea noastră se întemeiază deci pe o „dreptate străină”, pe o dreptate, pe care noi nu o posedăm, dar care se dăruieşte nouă. „Dumnezeu vrea să ne mântuiască, nu printr-o dreptate proprie, ci printr-o dreptate străină, printr-o dreptate, care nu vine de la noi sau are originea sa în noi, ci care vine la noi dintr-o altă parte, care nu are nicidecum locul său pe pământul nostru, ci vine din cer. Această dreptate, care vine pur şi simplu din altă parte şi care este complet străină nouă, aceasta trebuie să se înveţe”[383].

În învăţătura sa despre îndreptare, care este centrul teologiei lui Luther, el a luat în serios cuvintele Sf. Ap. Pavel, „Şi toate sunt de la Dumnezeu, Care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos şi Care ne-a dat nouă slujirea împăcării” (II Cor. 5, 18). Dacă se vrea să se exprime pe scurt ceea ce este central în înţelegerea lui Luther despre Creştinism, se poate face aceasta în modul cel mai simplu prin a ataşa două formule caracteristice pentru el. 1. *Sola fide* şi 2. *Simul justus et peccator.* Când Luther spune că îndreptarea omului are loc numai prin credinţă (*sola fide*), el face aceasta pentru a stabili că într-adevăr totul vine de la Dumnezeu. Aceasta înseamnă că totul vine de la Dumnezeu, în timp ce Biserica Romano-Catolică a ales să exprime desigur că prin aceasta s-a căutat să se stabilească

---

[382] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok“, Band III, Lund, 1957, col. 437.
[383] Martin Luther, *Römerbriefvorlesung (1515-1516),* in E. Kinder, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen.* Heft 1, Lüneburg, 1957, p. 20.

noțiunea „numai prin har", *sola gratia*[384]. Justificarea sau îndreptarea are loc „datorită lui Hristos". Noi suntem îndreptați datorită „meritelor străine, adică numai datorită lui Hristos". Hristos este deodată fundamentul cunoștinței noastre despre îndreptare și fundamentul real al judecății eliberatoare a lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu ne socotește dreptatea lui Hristos[385]. Luther afirmă în Partea a II, Articolul 1 din *Articolele de la Smalkalde* că: „Iisus Hristos, Dumnezeul și Domnul nostru, „a murit pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră" (Rom., 4, 25). Și numai El „este Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (Ioan 1, 29). „Și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor" (Isaia 53, 6). Apoi „fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu. Îndreptându-se în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus. Pe Care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de) ispășire, prin credința în sângele Lui" (Rom. 3, 23-25). Totuși aceasta nu trebuie să se creadă și nu poate să se ajungă sau să se înțeleagă vreo faptă, împlinire a legii sau merit, aceasta este clar și sigur, că numai prin această credință noi suntem făcuți drepți, despre care Sf. Pavel spune în Romani 3: „Căci socotim că prin credință se va îndrepta omul, fără faptele Legii" (Rom. 3, 28). Și mai departe: „spre a fi El Însuși drept, și îndreptând pe cel ce trăiește din credința în Iisus" (Rom. 3, 26)"[386]. Cunoștința despre îndreptare se întemeiază, după

---

[384] Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 884-885.

[385] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 184; Fredric Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 763.

[386] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga

cum reiese din cele precedente, pe faptul că privirile omului se îndepărtează de la faptele lui proprii spre Hristos. În Hristos, omul primeşte iubirea iertătoare a lui Dumnezeu. Hristos este calea către Dumnezeu[387]. Caracteristica raţionamentului lui Luther, în comparaţie cu concepţia, care se întâlneşte în învăţătura despre mântuirea sacramentală a Catolicismului, constă în aceea că la Luther are loc o relaţie nemijlocită şi interioară între Hristos şi om, când importanţa lui Hristos se referă la faptul că El este punctul de plecare pentru puterile harului activ în Taine. Hristos intră într-o relaţie directă cu omul, încât orice distanţă în timp şi spaţiu dispare[388]. Prin aceasta s-a considerat că este corect că totul vine de la Dumnezeu, căci totul, de asemenea, meritele omului, se întemeiază pe harul lui Dumnezeu. Fără harul lui Dumnezeu nu există nici o posibilitate pentru meritul uman. Biserica Romano-Catolică a explicat aceasta de asemenea în mod clar. Totuşi, accentul cade pe ceea ce face omul cu ajutorul harului dumnezeiesc. Catolicismul ştie, de asemenea, că omul de la natură posedă iubirea, care este împlinirea legii. Aceasta trebuie să se reverse în el de Dumnezeu. Dar, când aceasta are loc, omul este într-adevăr îndreptat, conform cuvintelor Fer. Augustin:

Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 313; *The Book of the Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.* Translated and edited by Theodore G. Tappert, Fortress Press, Philadelkphia, 1959, p. 292.

387 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 184; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 763-764.

388 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 184.

„iubeşte şi fă ce vrei", căci „iubirea este împlinirea legii"[389]. Iisus Hristos devine prezent în credinţă, căci Evanghelia „aduce pe Hristos în inima ta", „aceasta nu se poate şti, dar inima ta simte, că El într-adevăr este acolo prin trăirea credinţei". Totul depinde de faptul că această legătură directă dintre Hristos şi om are loc. „Dacă eu ascult istoria despre Hristos şi nu găsesc, că totul se referă la mine, că Hristos a pătimit şi a murit pentru mine, predica sau cunoaşterea istoriei nu este de nici un folos"[390].

În contrast cu dreptatea înfăptuită de noi se află dreptatea, pe care Dumnezeu o dăruieşte prin Hristos. În problema îndreptării omului, Biserica Romano-Catolică susţine că desigur îndreptarea, după cum învaţă Sf. Ap. Pavel, are loc prin credinţă, dar nu numai prin credinţă, ci la aceasta trebuie să se adauge iubirea, care dă credinţei împlinirea ei. Aceasta este credinţa formată de iubire, care îndreptează[391]. Această învăţătură contrazice concepţia lui Luther despre *sola fide*. Când Dumnezeu a instituit împărăţia Sa şi ne-a dăruit dreptatea Sa, nu este potrivit ca noi în schimb să vorbim despre calitatea noastră internă, iubirea noastră, ca şi cum aceasta ar fi dreptatea noastră. Aceasta nu este lucrarea noastră, ci a avut loc prin ajutorul

---

389 Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 885; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapopstoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 184; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Halle, 1906, p. 766.

390 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 185; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 767.

391 Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 885.

haric al lui Dumnezeu. Hristos este dreptatea noastră şi de aceea niciodată nu poate fi vorba despre altceva decât numai prin credinţă, pentru că în credinţă omul îl primeşte pe Hristos şi aparţine Lui[392].

Bengt Hägglund pune într-o lumină nouă doctrina lui Luther despre justificare. El a aprofundat concepţia lui Luther despre îndreptare în contextul mai extins al teologiei lui Luther şi pe baza izvoarelor originale.

„Conform lui Luther există două feluri de dreptate, una exterioară şi una interioară. Prima menţionată este aceea care constă în fapte exterioare şi se dobândeşte printr-o lucrare dreaptă. Aceasta poate să se numească de asemenea îndreptarea civilă, căci aceasta are în vedere omul ca cetăţean al societăţii sau conduita lui în relaţie cu ceilalţi oameni. Deprinderea exterioară a omului se apreciază ca dreaptă sau nedreaptă"[393]. Dreptatea interioară constă dimpotrivă în puritatea şi desăvârşirea inimii. De aceea, aceasta nu se poate dobândi prin fapte exterioare, căci această îndreptare este dumnezeiască şi are loc numai prin aceea că aceasta se acordă numai ca un dar în credinţa în Iisus Hristos. Aceasta nu are în vedere aprecierea înaintea oamenilor, ci înaintea scaunului de judecată al lui Dumnezeu. Deoarece omul este păcătos, această dreptate interioară este pentru el inaccesibilă şi împotriva oricărei raţiuni, exercită tot ceea ce se poate gândi şi realiza de puterea omenească[394].

Dar dacă îndreptarea se fundamentează pe lucrarea lui Dumnezeu în Hristos, aceasta este valabil pentru întreaga

---

[392] Anders Nygren, *Luther*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 885-886.

[393] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 201.

[394] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 194.

viaţă a creştinului. Îndreptarea nu este numai începutul, în aşa fel că omul însuşi are să construiască pe acest fundament şi să se îmbunătăţească pe sine, până ce el în sfârşit devine drept şi sfânt înaintea lui Dumnezeu. Aceasta ar însemna că se anulează Evanghelia şi se exclude lucrarea lui Dumnezeu şi a lui Hristos în favoarea lucrării sale personale. Faţă de această deformare, Luther stabileşte a doua formulă, *simul justus et peccator*. Nici omul îndreptat nu are ceva propriu, pe care ar putea să-l invoce înaintea lui Dumnezeu[395]. Dumnezeu justifică pe cel păcătos datorită lui Hristos. Justificarea este dobândită prin patima şi moartea lui Hristos şi se socoteşte omului în credinţă fără meritul lui propriu sau vrednicia lui[396]. Atâta timp cât creştinul trăieşte aici pe pământ, el rămâne un păcătos, dar un păcătos îndreptat, îndreptat prin Hristos. În acelaşi timp îndreptat şi păcătos nu înseamnă că creştinul ar fi parţial îndreptat, parţial păcătos. El este cu totul păcătos în sine, dar în acelaşi timp cu totul îndreptat în Hristos[397]. O asemenea îndreptare are loc, mai întâi când omul se smereşte înaintea lui Dumnezeu şi se recunoaşte a fi un păcătos şi cere milostivirea şi harul lui Dumnezeu. El îşi atribuie lui numai păcat, minciună, nevrednicie, condamnare, dar lui Dumnezeu tot ceea ce este bun. În această credinţă şi rugăciune, inima lui devine una cu dreptatea şi meritul lui Dumnezeu. Hristos devine pentru el dreptate, sfinţire şi mântuire. Aceasta este dreptatea interioară, prezentată în conformitate cu cea paulină. „Căci

---

395 Anders Nygren, *Luther,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 886.

396 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 201.

397 Anders Nygren, *Luther,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 886.

socotim că prin credință se va îndrepta omul, fără faptele legii" (Romani 3, 28)[398].

În învățătura reformatoare despre îndreptarea numai prin credință există de asemenea faptul, că noțiunea de credință se reformulează și devine altceva decât aceea pe care am întâlnit-o în Scolastică. În tradiția scolastică se vorbește despre o credință, care este posibilă pe planul rațiunii, și care poate să se dobândească prin învățătură și predică, *fides aquisita*. Aceasta se deosebește de credința infuzată, *fides infusa*, care este darul harului și care înseamnă o aderare deplină la conținutul Revelației dumnezeiești[399]. În lucrarea *Römerbriefvorlesung* (1515-1516), Luther afirmă: „Astfel, spunând că noi suntem justificați fără faptele legii" (Rom., 3, 28), apostolul nu vorbește despre faptele pe care cineva le face pentru a căuta justificarea. Pentru că acestea nu mai sunt faptele legii, ci ale harului și credinței, deoarece persoana care le face nu trebuie să creadă că este justificată prin ele, ci el dorește să fie justificat și el nu gândește că el a împlinit legea prin ele, ci el caută să o împlinească. Ceea ce apostolul înțelege prin faptele legii sunt faptele în care persoanele, care le fac au încredere că ele sunt justificate prin facerea lor și astfel sunt justificate datorită faptelor lor. Prin urmare, ele nu trebuie să fie făcute pentru a căuta justificarea, ci pentru a preamări pe Dumnezeu pentru că au obținut-o. Pentru această rațiune ele sunt văzute ca și cum ele au fost faptele lor, ca și cum legea a fost împlinită în întregime și ca și cum ele nu au fost necesare de asemenea justificării"[400]. Luther respinge

---

398 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 194-195.

399 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 202.

400 Luther, *Lectures on Romans*. Newly Translated and Edited by Wilhelm Pauck, The Westminster Press, Philadelphia, 1956, p. 119.

această distincție: credința, care vine din predică coincide cu aceea care conform Epistolei către Romani 3, 28, este credința care îndreptează și este pur și simplu un dar al lui Dumnezeu, *fides vere infusa*. Aceasta nu există în cadrul posibilităților rațiunii și nu înseamnă numai o alipire intelectuală de adevărurile de credință, ci o comuniune adevărată cu Dumnezeu, în care omul pune întreaga sa încredere în El și așteaptă tot binele de la El[401].

3. 9. Credința și faptele bune[402]

„Principala antiteză, pe care se fundamentează doctrina despre justificare, în gândirea lui Luther, ca și în limbajul „simplu și paulin", prin care voia să stabilească această doctrină, a fost aceea care opunea mântuirea prin har, prin credință și mântuirea prin faptele bune"[403]. În cadrul disputei despre indulgențe, diminuarea însemnătății faptele bune amenința „tradițiile instituite de oameni pentru a se împăca cu Dumnezeu, a merita harul și a da satisfacție pentru păcatele lor". Această descalificare a faptelor bune

---

[401] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 202.

[402] Pentru raportul dintre credință și faptele bune în teologia luterană a se vedea: Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, München, 1955; Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

[403] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 144.

nu s-a limitat doar la faptele omenești, ci și la faptele Legii sfinte a lui Dumnezeu[404]. În toate punctele esențiale, Luther se separă de concepția romano-catolică despre credință. În primul rând, pentru faptul că el nu consideră credința a fi numai începutul, ci la fel ca și Sf. Ap. Pavel o înțelege ca ceva care cuprinde întreaga viață spirituală. Apoi, Luther respinge distincția dintre credința simplă, *fides informis* și credința unită cu iubirea, *fides formata*[405]. Credința care îndreptează pe om nu este numai o cunoaștere istorică despre conținutul Evangheliei, ci o primire a meritului lui Hristos. Credința este o încredere în milostivirea lui Dumnezeu datorită meritului lui Hristos. Luther caracterizează în acest context noțiunea *fides apprehensiva Christi* și pentru el este decisiv faptul că Evanghelia despre biruința lui Hristos asupra păcatului și morții se primește, ca un adevăr mântuitor și dătător de viață pentru oameni[406]. „Credința dobândită ca și credința infuzată a sofiștilor spune despre Hristos: ‚Eu cred în Fiul lui Dumnezeu, care a suferit și a înviat'. Dar credința adevărată spune: ‚Eu cred în Fiul lui Dumnezeu, care a suferit și a înviat, eu sunt sigur că El a făcut aceasta pentru mine, pentru păcatele mele'. Acesta ‚pentru mine' sau ‚pentru noi' face, de aceea, că acolo este cuprinsă în credință, o astfel de credință adevărată și se deosebește de orice altă credință, care aparține numai lucrurilor, care s-au întâmplat". Credința este pentru Luther nu numai o

---

404 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 144.

405 Hj. Lindroth, *Tro,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 947.

406 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 202; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle, 1906, p. 769.

mărime a cunoaşterii, ci o putere vie, „pe care Hristos o face activă în noi împotriva morţii şi păcatului”[407]. Conform lui Luther, credinţa este vie şi eficace, şi nu are nevoie de nici o iubire pentru a întemeia o nouă viaţă în om, căci iubirea nu este aceea, care dă viaţă credinţei, ci credinţa este aceea, care face vie iubirea. Când credinţa în acest sens este ceva care cuprinde întreaga viaţă spirituală, aceasta singură este condiţia îndreptării şi mântuirii, vieţii şi sfinţirii. Aceasta este concepţia luterană despre justificarea „numai prin credinţă”, (*sola fide*). Această credinţă nu este lucrarea omului, pe care el să se sprijine pentru merit, ci aceasta este o lucrare a lui Dumnezeu[408]. Credinţa nu poate să se sesizeze prin categorii psihologice sau să se determine exclusiv ca funcţie a sufletului omenesc, ci aceasta este în fiinţa sa, prezenţa lui Hristos (*in ipsa fide Christus adest*). Credinţa este aici, în viaţă, forma comuniunii cu Dumnezeu şi Hristos, cu cunoştinţa şi încrederea care există în aceasta. Luther respinge concepţia romano-catolică privind faptul că credinţa, ca certitudine a mântuirii este plasată în viitor şi coincide cu nădejdea[409]. În acelaşi timp Hristos este fundamentul real al judecăţii eliberatoare a lui Dumnezeu. Ideea lui Luther este în această privinţă se referă la modul cum are loc un schimb între dreptatea lui Hristos şi nedreptatea omului. Noi suntem îndreptaţi „prin participarea la împlinirea voinţei lui Dumnezeu, pe care Hristos însuşi a făcut-o”. Dreptatea nesfârşită a lui Hristos absoarbe toate păcatele

---

[407] WA 39, 1, 44-45.

[408] Hj. Lindroth, *Tro. Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 947.

[409] Hj. Lindroth, *Tro. Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 947.

omului[410]. ”Nu prin vreo faptă proprie, ci prin opera străină se ridică creştinul, care este botezat în Hristos şi sădit în el, care nu mai trăieşte prin sine, ci care are pe Hristos cel viu, în ceruri”. Dacă omul este ataşat de Hristos prin credinţă şi se alipeşte puternic de El, atunci Dumnezeu vede omul în Hristos şi îl declară pe el curat şi drept datorită lui Hristos şi prin aceasta că: „înainte de toate este necesar şi mântuitor pentru creştin să ştie că preştiinţa lui Dumnezeu nu este contingentă, ci că El prevede, decide şi face totul în virtutea voinţei Sale imuabile. Această surpriză mare abate şi pulverizează liberul arbitru; aceasta pentru că cei care afirmă liberul arbitru trebuie să nege această surpriză mare sau să disimuleze, sau să o îndepărteze în vreun fel oarecare”[411]. Omul primeşte în credinţă participarea la dreptatea lui Hristos şi astfel se arată opera istorică realizată de Hristos. Accentuarea puternică de către Luther a învăţăturii despre Iisus Hristos prezent şi activ în credinţă nu are în vedere să diminueze importanţa persoanei şi lucrării lui Iisus Hristos. Ideile lui nu merg în direcţia vreunei mistici desprinsă de istorie, ci se referă la faptul că în momentul când privirea se îndreaptă la opera de mântuire a lui Iisus Hristos din Sfintele Evanghelii, atunci Hristos este viu şi activ în credinţă[412]. Aceasta uneşte pe om cu Hristos, aşa

---

[410] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 185; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle, 1906, p. 768.

[411] Martin Luther, *Oeuvres. Tome V. Du Serf Arbitre,* Genève, 1958, p. 34; WA 18, 615.

[412] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Stockholm, 1927, p. 185; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle, 1906, p. 769.

că Hristos „prin credinţă locuieşte în inima omului". De aceea credinţa nu este o funcţie „neformată" a sufletului, care mai întâi se formează prin iubire. Aceasta este lucrătoare, o putere dătătoare de viaţă, care nu poate să facă decât binele în mod neîntrerupt[413].

Luther întrerupe radical linia gândirii scolastice în legătură cu sfinţenia. Pentru a înţelege, ceea ce Luther cuprinde în sfinţenie trebuie să se plece de la concepţia lui despre păcat. Păcatul este pentru el în primul rând de natură religioasă. Acesta este căderea de la Dumnezeu, suficienţa de sine a sufletului. În Dumnezeu, omul caută „eul său". El îi oferă lui Dumnezeu sfinţenia sa. În contrast cu aceasta, dreptatea credinţei înseamnă că înaintea lui Dumnezeu este valabil numai ceea ce vine de la Dumnezeu[414]. „În descrierea sa despre credinţă, Luther stabileşte o legătură cu exemplul lui Avraam, aşa cum acesta se prezintă în Romani 4, 3: „Avraam a crezut lui Dumnezeu şi i s-a socotit lui ca dreptate" (Facerea 15, 6). În legătură cu aceasta se obişnuieşte să se prezinte ideea unei îndreptări imputative ca fiind caracteristică teologiei reformatoare. Dreptatea despre care se vorbeşte aici nu este o calitate inerentă omului. El se declară drept printr-o hotărâre proprie a lui Dumnezeu. Aceasta nu are loc datorită unei calităţi a omului sau merit al omului, ci datorită lui Hristos... Prin aceasta revenim la punctul de plecare: dreptatea despre care este vorba aici poate doar să se comunice ca un dar, o „dreptate străină", adică aceasta nu este a noastră proprie, ci dreptatea lui Hristos, care în

---

[413] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 203; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Aufl., Halle, 1906, p. 769.
[414] Lennart Pinomaa, *Helig,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band I, Lund, 1952, col. 1265.

credință se socotește nouă"[415]. Judecata lui Dumnezeu stăpânește asupra puterii păcatului sub care este ținut omul. Credința se deosebește de necredință prin aceea, că aceasta permite lui Dumnezeu să aibă dreptate în judecata Sa asupra omului. Prin aceasta credința duce la iertare. Vina se îndepărtează, deși rădăcina păcatului rămâne. De aceea este valabil pentru creștin că el este în același timp eliberat de păcat și împovărat de păcat. El este în același timp păcătos și drept, dar amândouă total[416]. În acest sens se poate se înțelege concepția luterană *sola fide*. Această concepție stă în contradicție cu Scolastica. În legătură cu textul din Galateni 5, 6 (credința care este lucrătoare prin iubire), s-a vorbit despre o *fides caritate formata* și s-a exprimat această afirmație în așa fel că credința nu ar putea singură să îndrepteze, ci numai dacă aceasta se unește cu faptele iubirii, ea poate să facă pe un om plăcut lui Dumnezeu[417]. Dreptatea credinței este în întregime o dreptate străină și aceasta poate să fie a noastră numai prin credință. De aceea nu se poate sau este nevoie ca creștinul să posede o desăvârșire care se manifestă în exterior. Concepția luterană despre credință nu înseamnă totuși nici o împuternicire deschisă de a persista în păcat. Viața creștinului se caracterizează prin ispită, pocăință și luptă împotriva păcatului[418].

---

[415] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 203-204.
[416] Lennart Pinomaa, *Helig*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band I, Lund, 1952, col. 1265.
[417] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971 p. 203; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 769.
[418] Lennart Pinomaa, *Helig*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band I, Lund, 1952, col. 1265-1266.

Luther arată, că Sf. Ap. Pavel în aceste cuvinte nu vorbeşte despre îndreptare, ci despre întreaga viaţă creştină, care desigur se caracterizează printr-o credinţă care este lucrătoare prin iubire. Dimpotrivă, îndreptarea este numai lucrarea credinţei. Îndreptarea nu are loc datorită meritului uman. ci numai datorită dreptăţii lui Hristos, care se socoteşte nouă. Credinţa este aceea care cuprinde opera substitutivă a lui Hristos, care s-a realizat pentru noi. Credinţa nu este o funcţie „neformată" a sufletului, care mai întâi se formează prin iubire[419]. Noţiunea de justificare imputativă, atribuită, rezultă în afirmaţia că un creştin este în acelaşi timp justificat şi păcătos, *simul justus et peccator*. Dacă justificarea nu depinde de dreptatea noastră proprie, ci de imputarea (atribuirea) iubitoare a lui Dumnezeu, urmează că „oricine este justificat este totuşi un păcătos". Justificarea nu înseamnă că noi sunt perfecţi sau că noi încetăm să păcătuim. Luther foloseşte experienţa Sf. Ap. Pavel, descrisă în Romani 7. De-a lungul întregii sale vieţi pământeşti, creştinul continuă să fie un păcătos, dar un păcătos justificat şi astfel eliberat de blestemul legii[420].

Învăţătura lui Luther despre credinţă şi faptele bune a produs adeseori neînţelegeri, un exemplu fiind acela că afirmaţia luterană *sola fide* ar însemna că faptele bune au pierdut însemnătatea lor pentru mântuire. O examinare a teologiei lui Luther arată că această concluzie nu concordă

---

[419] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 203; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 769.

[420] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1975, p. 52.

cu principiile lui[421]. Conform lui Luther, în Scolastică, credința și faptele bune au fost coordonate în așa fel că îndreptarea s-a înțeles ca o mântuire prin fapte. Critica principală a lui Luther s-a îndreptat împotriva ideii, că omul într-un fel ar putea să-și facă un merit prin faptele sale, prin bunăvoința lui Dumnezeu. Critica nu se îndreaptă împotriva unei vieți morale sau obiectiv împotriva faptelor bune față de aproapele[422]. Luther afirmă în scrierea lui *Von den guten Werken* (1520) că: „Trebuie să se știe că nu există fapte bune decât numai acelea pe care Dumnezeu le-a poruncit; de asemenea, nu există păcate decât numai acelea pe care Dumnezeu le-a interzis. Pentru ca cineva să vrea să cunoască și să împlinească faptele bune, nu are nevoie de altceva decât să cunoască poruncile lui Dumnezeu. Astfel spune Hristos (Matei 19, 17): „Iar de vrei să intri în viață, păzește poruncile". Și când tânărul întreabă (Matei 19, 18), ceea ce trebuie să facă pentru fi mântuit, Hristos nu îi propune alt lucru decât cele zece porunci. Astfel, noi trebuie să învățăm să desemnăm faptele bune după poruncile lui Dumnezeu și nu după aparență, grandoarea sau cantitatea faptelor, nici după opinia oamenilor sau preceptele sau obiceiurile omenești"[423]. În predicile sale, Luther a accentuat dimpotrivă faptele bune și a pus slujirea aproapelui în raport cu fapta meritorie. Se spune că credința este cu adevărat singura faptă bună. În credință, omul devine liber să primească bunătatea nemăsurată a lui Dumnezeu. Atunci el se eliberează de nevoia de a face fapte bune

---

421 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 204.
422 Ragnar Bring, *Tro och gärningar*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 953.
423 Martin Luther, *Oeuvres. Des bonnes oeuvres*, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 213.

pentru ca şi cu aceasta să placă lui Dumnezeu[424]. „Fapta bună, prima şi supremă, cea mai nobilă dintre toate, este credinţa în Hristos, cum spune El (Ioan 6, 28). Când iudeii au zis către El: „Ce să facem, ca să săvârşim lucrările lui Dumnezeu?”, El a răspuns: „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeţi în Acela pe Care El l-a trimis”[425]. Noţiunea de „fapte bune”, cu care Luther a polemizat intensiv este o lucrare, în care omul în mod interior se caută pe sine şi face fapte pentru a plăcea lui Dumnezeu. Cu asemenea „fapte bune” false se împiedică faptele bune adevărate, simple, prin care se slujeşte aproapele. Omul credincios, în loc de „faptele bune”, prin care el vrea să dobândească ceva din punct de vedere religios pentru sine, va trăi în chemarea sa şi va face ceea ce are ocazia să arate pentru slujirea şi nevoia aproapelui. „Faptele bune”, prin care omul interior vrea să aibă foloase şi să dobândească merite în timp şi eternitate sunt contrastul credinţei. Chemarea şi slujirea aproapelui aparţin dimpotrivă în mod nemijlocit credinţei[426]. Luther precizează în scrierea sa *Schmalkaldische Artikel* (1537), într-un capitol intitulat „Cum un om devine drept înaintea lui Dumnezeu şi despre faptele bune” că: „Ceea ce eu am învăţat până acum în mod neschimbat, aceasta eu nu pot să schimb niciodată, anume că noi „prin credinţă”, după cum spune Sf. Petru, primim o altă inimă, nouă şi curată şi că Dumnezeu pentru Hristos, mijlocitorul nostru, vrea să ne considere şi într-adevăr ne consideră pe noi ca drepţi şi sfinţi. Cu toate că păcatul în trupul nostru nu este cu totul îndepărtat şi şters,

---

[424] Ragnar Bring, *Tro och gärningar*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 953.

[425] Martin Luther, *Oeuvres. Des bonnes oeuvres*, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 213.

[426] Ragnar Bring, *Tro och gärningar*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 953.

El nu vrea totuşi să-l socotească şi să-l considere. Pe această credinţă, reînnoire şi iertare a păcatelor, urmează apoi faptele bune şi ceea ce încă în ele este păcătos şi imperfect, El nu socoteşte ca păcat şi lipsă datorită lui Hristos, ci omul atât în persoana sa cât şi după faptele sale se va numi şi într-adevăr va fi drept şi sfânt prin harul curat şi milostivirea, care au fost răspândite şi revărsate peste noi prin Hristos. Din această cauză, noi nu putem să ne lăudăm cu un mare merit al faptelor noastre, dacă noi facem abstracţie de harul şi milostivirea lui Dumnezeu, ci aici este valabil, după cum este scris: „Cel se laudă în Domnul să se laude" (I Cor., 1, 31). Aceasta înseamnă, că noi avem un Dumnezeu milostiv. Noi trebuie să spunem de asemenea că acolo unde faptele bune nu urmează, acolo este o credinţă falsă şi neadevărată"[427].

Faptele, care în acest fel ţin de credinţă, sunt împlinirea dreaptă a legii, căci libertatea de a face fapte meritorii nu înseamnă libertatea de a sta sub legea lui Dumnezeu. Fiecare om aparţine de la început lui Dumnezeu. În credinţă recunoaşte aceasta şi primeşte iertarea. Atunci când omul de la cădere este egoist, relaţia lui cu Dumnezeu se aşteaptă să poarte pecetea „faptelor bune", prin care el vrea să placă lui Dumnezeu[428]. „În această credinţă, toate faptele sunt egale şi una este asemănătoare celeilalte; orice distincţie între fapte devine caducă, faptul

---

[427] *Schmalkaldiska Artiklarna, III, XIII, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 336; *Smalcald Articles, III, XII, The Book of the Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.* Translated and edited by Theodore G. Tappert, Fortress Press, Philadelkphia, 1959, p. 315.

[428] Ragnar Bring, *Tro och gärningar,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 953-954.

că ele ar fi mari, mici, scurte, lungi, numeroase sau puţin numeroase. Căci faptele nu sunt plăcute lui Dumnezeu prin ele însele, ci din cauza credinţei care este, care lucrează şi care trăieşte, una şi fără distincţie în toate faptele şi în fiecare din ele, oricât de numeroase şi distincte ar fi"[429]. În credinţă el primeşte din nou pe Hristos. Atunci viaţa lui este îndreptată corect şi eliberată de „fapte bune" false, dar când viaţa ca totalitate poartă pecetea răului, legea trebuie să pretindă de asemenea faptele exterioare, care fac posibilă viaţa societăţii. În credinţă omul trăieşte o dreptate creştină (justitia christiana). În viaţa în comun cu ceilalţi oameni trebuie totuşi să domnească dreptatea civilă (justitia civilis). Dumnezeu lucrează prin legea exterioară, care nu urmăreşte îndreptarea, ci stabilirea ordinii şi slujirea exterioară a aproapelui[430]. După o interpretare mai nouă a raportului dintre credinţă şi faptele bune se arată că acestea se raportează în mod reciproc. Astfel, se afirmă că îndreptarea prin credinţă are în vedere omul în raportul lui cu Dumnezeu, în timp ce îndreptarea prin fapte are în vedere relaţia omului faţă de aproapele său, dar nu treebuie să se facă o confuzie în sensul că omul prin faptele bune caută să dobândească dreptatea înaintea lui Dumnezeu şi că prin harul pe care îl primeşte se acoperă păcatul. Astfel, se poate conchide că, credinţa şi faptele, pe de o parte, pot să se separe în mod strict, şi să se desemneze drept contrarii ireconciliabile, iar pe de altă parte, să aparţină împreună[431]. Dar faptele bune care

---

[429] Martin Luther, *Oeuvres. Des bonnes oeuvres*, Labor et Fides, Genève, 1957, p. 215-216.

[430] Ragnar Bring, *Tro och gärningar*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 954.

[431] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 204.

aparţin vieţii noi nu pot niciodată să se impună prin lege sau pildă, căci nimeni nu a trăit vreodată înainte în acelaşi mediu şi a avut acelaşi aproape. De aceea, iubirea faţă de aproapele primeşte o nouă formă în viaţa fiecărui om. Faptele vieţii noi sunt în necunoştinţă de cauză şi ele se produc atunci când omul trăieşte în credinţă şi sub ispită. Această afirmaţie este în legătură cu faptul că în sfinţenie niciodată nu poate fi vorba despre o dezvoltare vizibilă şi constatabilă, pe care creştinul poate să o observe[432].

În ceea ce priveşte îndreptarea, faptele bune trebuie să se despartă pe cât este posibil de credinţă, căci îndreptarea are loc numai prin credinţă. Luther afirmă categoric că legea nu trebuie să pătrundă în conştiinţă. Omul, care este distrus de lege şi se consideră un păcătos, poate să se restabilească numai prin credinţă. El trebuie să aibă în vedere numai crucea lui Hristos şi nu legea sau faptele sale proprii. Din acest punct de vedere, credinţa şi faptele bune se exclud reciproc[433]. După concepţia de bază a lui Luther, viaţa morală a credinciosului se întemeiază pe fundamentul religios că, credinţa este principiul faptelor bune. „Numai credinţa îndreptează, dar credinţa nu este niciodată singură". Ideile lui Luther despre raportul credinţei cu faptele bune poate să se exprime în următoarele două propoziţii : nici o faptă bună fără credinţă şi nici o credinţă fără fapte bune. Nici o faptă nu este bună şi plăcută înaintea lui Dumnezeu, care nu se dobândeşte prin credinţă[434]. „Prima şi cea mai mare, şi

---

[432] Lennart Pinomaa, *Helig*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band I, Lund, 1952, col. 1266.

[433] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 197.

[434] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 181.

cea mai nobilă dintre faptele bune este credinţa în Hristos. Aici poate fiecare să remarce şi să cunoască, când el face binele sau ceea ce nu este bine. Dacă el găseşte în inimă prevederea de a fi plăcut înaintea lui Dumnezeu, în acest fel este o faptă bună, chiar dacă aceasta ar fi aşa de mică ca să ridice un fir de pai. Dacă acolo nu este prevedere sau se îndoieşte, astfel faptele nu sunt bune, chiar dacă ar consta în învierea tuturor morţilor sau în faptul că omul şi-ar da trupul să fie ars"[435]. Conform lui Luther, puterea credinţei depinde de faptul că Hristos este prezent în credinţă şi lucrează în om. Astfel că sarcina creştinului este de a fi „în Hristos" pentru aproapele său. Din aceste idei despre raportul credinţei cu faptele bune rezultă o extindere enormă a sarcinilor vieţii morale a omului şi fiecare creştin are în chemarea sa un câmp inepuizabil pentru faptele credinţei[436]. Considerând viaţa creştină ca o totalitate, în care credinţa şi faptele bune aparţin întotdeauna reciproc, credinţa nu poate să fie fără fapte, ci lucrează neîntrerupt binele. Atunci când în Sfânta Scriptură se spune să se facă faptele legii, acolo există mai ales o cerinţă a credinţei, căci fără credinţă nimeni nu poate împlini legea sau face ceea ce este bine. În cerinţa faptelor se presupune deci credinţa[437].

„În acest fel se poate spune despre credinţă, că faptele sunt cuprinse în noţiunea de credinţă. Credinţa se înţelege

[435] M. Luther, *Von den guten Werken (1520)*, în Ernst Kinder, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, în *„Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen"*, Heft 1, Lüneburg, 1957, p. 25; WA 6, p. 202.

[436] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 182.

[437] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 205.

deci în sens concret, ca credința întrupată (fides incarnata) în faptele iubirii. În această privință iubirea nu este aceea care formează credința, după cum au considerat scolasticii, ci dimpotrivă credința este aceea, care formează iubirea"[438]. Bengt Hägglund precizează raportul dintre credință și fapte bune din punct de vedere luteran, atunci când afirmă: "Cu alte cuvinte numai credința este aceea, care face fapta bună. Aceasta este, cu o altă expresie, natura dumnezeiască a faptelor. Când este vorba despre îndreptare se vorbește prin urmare într-un mod „abstract" despre credință, ca fără toate faptele și înainte de toate faptele, dar când este vorba despre viața creștină, credința și iubirea aparțin împreună și nu pot fi gândite separate, căci credința se formează prin iubire și iubirea devine ceea ce este prin credință"[439].

Relația dintre credință și faptele bune pune o problemă esențială în teologia luterană. Dacă W. Link interesat de alte obiective, a lăsat-o la marginea preocupărilor sale (el ne face s-o întrevedem numai în parte în cartea sa în care relevă implicațiile morale ale formulei simul justus et peccator), R. Bring, dimpotrivă, o atacă decis și redresează erorile pe care Protestantismul, le-a ținut de la origini și le-a lăsat să se dezvolte în acest domeniu[440].

Ragnar Bring arată că Luther se desparte de modul în care Scolastica, moștenitoare a idealismului vechi, punea problema mântuirii. Într-adevăr, Luther nu juxtapune, ca

---

[438] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 205.

[439] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 205; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 182.

[440] Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 23.

două mărimi independente harul dumnezeiesc şi lucrarea omenească, ci se mărgineşte, după cum s-a pretins adesea, să pună accent pe primul şi să nege valoarea celei de-a doua în problema îndreptării. Atunci când Luther opune credinţa faptelor bune, el nu opune religia moralei, ci două religii care, concep raporturile omului cu Dumnezeu într-un fel cu totul diferit şi implică în mod necesar două etici absolut deosebite[441]. Pentru a sesiza argumentarea lui Ragnar Bring, trebuie să se releve că în concepţiile sale Luther nu consideră credinţa nici ca o cale care duce la îndreptare, nici ca un mijloc permiţând să dobândească bunăvoinţa divină. Dacă credinţa este astfel altceva decât o prestaţie a omului, altceva decât condiţia harului, aceasta este pentru că ea este lucrarea lui Dumnezeu[442].

Având ca obiect pe Dumnezeu care pune stăpânire pe credincios, ea implică, dimpotrivă faptele Scolasticii. Dar, mai mult, credinţa astfel concepută dă naştere spontan faptei, sau dacă se vrea, iubirii. Pentru această raţiune, reformatorul se ridică puternic contra unei anumite noţiuni de imitare a lui Hristos[443]. Mântuitorul Hristos este darul pe care Tatăl l-a făcut umanităţii şi în care este conţinută dreptatea noastră. Această dreptate, *iustitia actualis* sau *iustitia coram Deo*, care caracterizează raporturile credinciosului cu Dumnezeu, se prelungeşte, căci iubirea lui Dumnezeu se întinde la aproapele, în *iustitia civilis* sau *iustitia coram hominibus*, în care deciziile sunt rodul raţiunii. Raţiunea nefiind pentru Luther nici un principiu religios (ea nu constituie o cale de acces la Dumnezeu),

---

[441] Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 23.
[442] Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 23.
[443] Ragnar Bring, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, München, 1955. p. 10.

nici o mărime de ordin speculativ sau metafizic, ci o judecată, care se naşte dintr-o înțelegere obiectivă a faptelor, *iustitia civilis*, în care omul este subiectul, nu are o semnificație independentă de *iustitia actualis*[444]. Astfel, *iustitia civilis* nu intră în conflict cu iubirea, ea constituie mai ales expresia, iubirea conduce pe creştin să facă zilnic ceea ce circumstanțele cer imperios. Atunci când reformatorul vorbeşte despre Evanghelie şi Împărăția lui Hristos, pe de o parte, şi despre rațiune pe de altă parte, el nu distinge, după cum a făcut teologia scolastică, două sfere în viață. Pentru el nu există o morală dublă, chiar dacă el ajunge să menționeze dreptul natural, sau legea naturală[445].

Din punct de vedere dogmatic, adică într-un context teologic-sistematic, îndreptarea are diferite însemnătăți, dacă aceasta se tratează ca ceva care cuprinde întreaga viață, ca la Luther, sau dacă aceasta, se înțelege ca un act într-o serie de alte acte sau ca o legătură în ordinea harului, ca la Melanchthon[446]. De asemenea în teologia evanghelică-luterană, în care învățătura despre îndreptare constituie un articol principal, s-a reuşit într-o foarte mică măsură să se prezinte îndreptarea în aşa fel, că aceasta se distinge ca ceva care cuprinde întreaga viață creştină. Îndreptarea a primit în mod obişnuit un loc alături de alte momente din viața creştină. O sarcină principală pentru teologia dogmatică actuală este expunerea învățăturii despre îndreptare în aşa fel ca aceasta să fie o expresie

---

[444] Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 23-24.
[445] Richard Stauffer, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie", 1957, p. 24.
[446] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio)*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 438.

concentrată a bogăției care cuprinde întreaga viață a Evangheliei[447].

În înțelegerea actuală a învățăturii despre îndreptare în cadrul Istoriei Dogmelor, Aleksander Radler arată că începutul apariției ideilor Reformei lui Luther constă în aceea că el recunoaşte fără rezerve păcatul său propriu. Omul trebuie să facă abstracție de faptele sale proprii şi să îndrepte privirea sa spre Hristos. Încrederea în Hristos se bazează pe făgăduința lui Dumnezeu privind îndreptarea şi eliberarea de păcat şi de moarte. Omul credincios ține seamă de patimile lui Hristos pentru noi şi Hristos îi dăruieşte lui o nouă îndreptare în timp ce Hristos ia asupra Sa păcatul omului. Prin această „transformare sfântă”, dreptatea lui Hristos devine dreptatea omului păcătos şi „Hristos pentru noi” devine „Hristos în noi”[448].

Adolf Harnack a precizat că ceea ce este nou în învățătura lui Luther despre justificare nu este aceea că într-un sens scrupulos şi scolastic Luther a separat *justificatio* şi *sanctificatio* şi a considerat-o pe cea dintâi ca un act forensic (*actus forensis*), având loc înainte de toate, ceea ce este doctrina epigonilor, care au fost mari în distincții. Ceea ce este nou constă în acestea: 1. Cu puține excepții însuflețirea (*vivificatio*) sau justificarea (*justificatio*) este văzută în ultimă instanță în existența răscumpărată din păcat fără merit, în neimputarea păcatului (*non imputari peccatum*) şi imputarea dreptății străine; 2. În legătură cu aceasta harul (*gratia*) este identificată cu mila (*misericordia*), cu harul pentru iertarea păcatelor (*gratia in remissionem peccatorum*) sau cu

---

[447] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio)*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, col. 438.

[448] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 138-139.

adevărul (*veritas*), adică împlinirea făgăduinței în opera istorică a lui Hristos; 3. În consecință credința apare, ca încredere în adevărul lui Dumnezeu și în opera lui Hristos pentru noi[449]. De aceea, îndreptarea este de asemenea o nouă creație. Deoarece omul în această viață niciodată nu poate să aibă conștiința că este eliberat de păcat, viața creștină este o căință smerită și permanentă și prin aceasta reînnoire și confirmare a îndreptării. Creștinul este deodată îndreptat și păcătos (*simul justus et peccator*), căci numai în credință omul poate să-și dea seama de păcatul său și să înțeleagă făgăduința iertării[450]. Conform lui Luther, există un proces care nu încetează niciodată, „un proces al celui care devine păcătos și devine îndreptat neîncetat". Aici apare totuși problema însemnătății sfințeniei, a dezvoltării interioare a celui convertit și a cuvintelor Noului Testament despre desăvârșirea creștină. Aceste probleme au fost relevate mai ales de pietism. Luther vorbește despre faptul că viața se consideră ca un drum și o dezvoltare, dar această dezvoltare nu iese din păcat, ci dimpotrivă, din conștiința păcatului. Această creștere a vieții noi se întâmplă în conștiința ascunsă și tăinuită a păcătosului[451]. Conștiința mântuirii este totuși o problemă, căci creștinul nu poate niciodată să se simtă cu totul sigur pe poziția sa, deoarece îndreptarea înseamnă numai că păcatul lui, care rămâne nu se socotește lui și el în schimb obține dreptatea lui Hristos. Deci, conștiința mântuirii se

---

[449] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover Publications. Inc., New York, 1961, p. 207.

[450] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 139.

[451] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur. Lund, 1995, p. 139.

complică prin aceea că niciodată nu se poate şti când Dumnezeu emite judecata Sa[452].

În cercetarea acestei dificile probleme s-a remarcat teologia de la Lund. Este clar că partea subiectivă a conştiinţei mântuirii, adică experienţa interioară a harului şi bunătăţii lui Dumnezeu, joacă un mare rol în scrierile lui Luther. Luther a cunoscut totuşi pericolele evlaviei mistice, unde bucuria şi libertatea adesea au fost împinse înapoi de simţământul abandonării, noaptea rugăciunii şi vidul interior. De aceea, certitudinea vieţii noi nu depinde de trăirea interioară. Certitudinea în credinţă este neclintită pentru că aceasta se fundamentează pe ceva în afara experienţei umane, pe împăcarea lui Dumnezeu[453].

Formula principală a Refomei, *iustificatio sola fide – sola gratia*, a funcţionat ca un model în teologia de la Lund. Mântuirea, despre care vorbeşte mesajul creştin este de altă natură decât orice pietate egocentrică. Mântuirea este calea lui Dumnezeu spre om. Totul se întemeiază pe iubirea lui Dumnezeu în Hristos. Există de asemenea o altă formulă reformatoare, care a jucat un mare rol pentru teologia de la Lund: *simul iustus et peccator*. De asemenea, aici este vorba despre o opoziţie faţă de încercarea idealizantă a vieţii creştine. Acest cuvânt de ordine înseamnă o luptă pentru un realism creştin sobru[454].

Deci, sub schema justificării, Luther, dă următoarelor idei predominante o claritate specială şi cea mai distinctă expresie: 1. Că pentru noi toate atributele lui Dumnezeu se combină în atributul dreptăţii Lui, prin care El ne face

---

[452] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 139.
[453] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 139.
[454] Gustaf Aulén, *Lundensisk teologisk tradition*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1954, p. 241.

drepţi, care este prin urmare în acelaşi timp harul, adevărul, milostivirea şi sfinţenia; 2. Că Dumnezeu este cel care lucrează şi nu omul. 3. Că relaţia noastră cu Dumnezeu se sprijină pe afirmaţia „datorită lui Hristos", pentru că dreptatea lui Dumnezeu în mântuire este lucrarea Lui prin Evanghelie, adică prin Hristos, care este dreptatea lui Hristos (*justitia Christi*), în care El ne priveşte şi pe care El ne-o impută sau „datorită lui Hristos"; 4. Că dreptatea lui Dumnezeu (*justitia Dei*), aşa cum apare în Evanghelie produce moarte şi viaţă, moarte omului vechi şi înviere omului nou; 5. Justificarea are loc numai prin credinţă sau mai bine exprimat, prin crearea credinţei. Credinţa nu este răspunsul omului la lucrarea lui Dumnezeu, ci mijlocul pentru, mai degrabă prin, care Dumnezeu lucrează justificarea; 6. Justificarea nu este altceva decât iertarea păcatelor şi în această iertare este inclusă viaţă şi binecuvântare; 7. Justificarea nu este prin urmare începutul, ci în acelaşi timp începutul, mijlocul şi sfârşitul pentru că ea are existenţa numai prin credinţă, ea este subiectul legii credinţei, care în fiecare zi face un început şi este prin urmare în fiecare zi nouă pentru că ea trebuie întotdeauna să cuprindă iertarea gratuită, dar ea este credinţa deplină şi întreagă, dacă în Pocăinţa sinceră ea găseşte împăcare în Dumnezeu; 8. Justificarea este atât o facere ca drept cât şi o devenire ca drept; ea este cea dintâi în măsura în care, prin credinţa care atinge iertarea păcatelor, omul este cu adevărat drept înaintea lui Dumnezeu; ea este cea din urmă în măsura în care, credinţa prin care a devenit sigur de Dumnezeu, poate să aducă numai fapte bune. În acest sens credinţa este în mod indubitabil un act de iniţiere, adică, începutul lucrării Sfântului Duh în suflet[455].

---

[455] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, Dover

3.10. Voința liberă și predestinația

Problema certitudinii mântuirii a preocupat pe Luther în contextul învățăturii despre predestinație. Luther a fost educat în ideile nominalismului despre voința suverană a lui Dumnezeu și s-a apropiat de ideile augustiniene despre predestinație. Predestinația formează un element puternic în teologia lui Luther. Luther găsește în învățătura despre predestinațiea liberă și absolută a lui Dumnezeu un sprijin pentru părți importante din învățătura sa despre justificare, mai ales pentru ideea, că mântuirea nu are fundamentul său în ceva propriu, ci numai în voința harului lui Dumnezeu. Prin aceasta, Luther vrea să includă predestinația în interesul certitudinii, după cum reiese direct din expunerile din marea scriere a lui Luther despre predestinație, *De servo arbitrio* din 1525 îndreptată împotriva lui Erasmus[456]. În același timp, învățătura despre predestinație primește importanța sa prin faptul că aceasta dă expresie conceptului de Dumnezeu atotputernic, cu aceentuarea puternică a maiestății și suveranității lui Dumnezeu, care formează fundamentul învățăturii lui Luther despre justificare. În lucrarea sa principală, *De servo arbitrio,* Luther a pus în aplicare cu o consecvență puternică învățătura despre dubla predestinație: Dumnezeu prin hotărârea sa veșnică, liberă și insondabilă a hotărât pe anumiți oameni spre mântuire și pe alții spre condamnare. Omul este un instrument în mâna lui Dumnezeu. Atât iubirea lui Dumnezeu cât și mânia lui Dumnezeu față de oameni sunt veșnice și neschimbabile.

Publications, Inc., New York, 1961, p. 208-209.

[456] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 187.

Această învățătură a lui Luther produce totuşi importante dificultăți, nu numai prin faptul că aceasta duce la consecințe fataliste, ci şi în ceea ce priveşte certitudinea mântuirii. Astfel, împărtăşirea harului lui Dumnezeu prin Hristos ar fi amenințată, când se spune că Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, dar că dimpotrivă, „Dumnezeu cel ascuns" poate voi condamnarea[457]. Deja în scrierea principală despre predestinație, *De servo arbitrio* (1525), în concordanță cu Johann von Staupitz, Luther spune încă odată: „Acum, aceasta ne priveşte pe noi să vedem pe Cuvântul şi să lăsăm această voință tainică". Luther face trimitere tot mai puternic la împărtăşirea harului lui Dumnezeu, la „Dumnezeul revelat şi propovăduit" şi avertizează în ceea ce priveşte teoretizarea predestinației, fără ca prin aceasta să retragă ceva din învățătura sa despre hotărârea dublă[458]. Voința atotputernică a lui Dumnezeu exclude voința liberă a omului în raport cu Dumnezeu. Omul nu are nici o posibilitate de a alege pe Dumnezeu sau de a alege ceea ce pentru el duce la mântuire sau condamnare. El nu este cel care alege pe Dumnezeu, ci Dumnezeu este cel care alege pe om, dacă el va ajunge la mântuire[459]. „Nu trebuie ca noi să căutăm predestinația lui Dumnezeu cel ascuns, ci să ne întemeiem pe ceea ce se

---

[457] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 187.
[458] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 187-188.
[459] Friedric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 144; Martin Luther, *Oeuvres. Tome V. Du Serf Arbitre*, p. 56 ; WA 18, 638; Martin Luther, *Œuvres. Tome V. Du Serf Arbitre*, p. 86 ; WA 18, 664.

revelează prin vocație și slujirea Cuvântului". Predestinația dumnezeiască a rămas pentru Luther mângâierea pentru experiența credinței individuale, dar orice speculație depășește fundamentul iconomiei mântuirii (Friedrich Loofs). În același timp această învățătură despre predestinație se găsește într-o anumită tensiune inevitabilă cu ideea reformatoare despre justificare[460].

Învățătura lui Luther despre predestinație poate să se vadă numai în legătură cu chipul lui Dumnezeu și nu ca o prezentare occamistă despre acțiunea arbitrară a lui Dumnezeu. Învățătura despre chipul lui Dumnezeu reiese din experiența afirmării Reformei. Predestinația nu are nimic de a face cu determinismul sau fatalismul, ci se întemeiază pe înțelegerea că omul înrobit păcatului nu poate să facă ceva prin propria sa voință. În predestinație, Luther a găsit expresia definitivă pentru voința și maiestatea de nepătruns ale lui Dumnezeu. Aceasta este tema principală din lucrarea *De servo arbitrio* (1525)[461]. „În comparație cu Biel, Luther nu se mulțumește totuși cu punerea voinței omului în raport cu atotputernicia lui Dumnezeu și cu preștiința lui Dumnezeu și predestinația. Trăsătura dramatică în concepția lui Luther despre situația omului apare în aceea că el consideră voința proprie a omului ca o voință rea, când această voință este pusă în legătură directă cu voința lui Dumnezeu. Voința proprie a omului este supusă voinței diavolului. Luther susține că

---

[460] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 188; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschite.* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 757-758.

[461] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 144-145.

diavolul este domnul acestei lumi, care ţine pe oameni captivi în lumea sa. Eforturile proprii ale omului, strădaniile lui morale şi religioase şi lupta lui pentru a dobândi dreptatea, intră în conflict cu Dumnezeu. Privite în mod profund, păcatul şi puterea diavolului constau în faptul că omul nu crede în Hristos şi că atâta timp cât el nu îl cunoaşte pe Hristos, el nu poate nici să voiască sau să încerce să facă ceva bun, ci el slujeşte cu necesitate păcatul"[462]. Luther pleacă de la atotputernicia şi lucrarea lui Dumnezeu. Omul care este pierdut face aceasta prin voinţa necondiţionată a lui Dumnezeu. Cuvântul cunoscut că Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului nu este un contraargument pentru aceasta, căci trebuie să se deosebească între Dumnezeul propovăduit şi Dumnezeul cel bun, despre a cărui voinţă nu se ştie nimic. Nu se poate pune întrebarea acuzatoare, pentru ce Dumnezeu nu schimbă voinţa rea, când aceasta stă în puterea Lui să o facă, căci ceea ce Dumnezeu face este drept tocmai pentru că El face aceasta. Luther este cu totul lipsit de compromis în propovăduirea dublei predestinaţii, dar el avertizează pentru orice speculaţie asupra voinţei ascunse a lui Dumnezeu. Noi trebuie să păstrăm voinţa revelată a Cuvântului. Credinţa urmează să găsească consolare şi înţelepciune în ideea că voinţa lui Dumnezeu este necesară şi neschimbabilă[463]. Predestinaţia înseamnă pentru Luther că Dumnezeu în Cuvântul, Hristos, şi-a exprimat voinţa sa de neschimbat de a mântui oamenii şi că această voinţă cuprinde direct viaţa omului. Aceasta are importanţă

---

[462] Friedric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 144-145; WA 18, 786; WA 18, 782.

[463] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 145.

hotărâtoare în mod natural pentru certitudinea mântuirii. Omul nu poate să aibă vreo certitudine despre mântuirea sa, dacă sfinţenia, fericirea omului este dependentă de faptul că el până la sfârşit este ocrotit în starea harului şi dacă fericirea este ceva, pe care Dumnezeu prin voinţa sa proprie o dă omului. De asemenea se poate spune că certitudinea omului despre mântuire în acest caz se plasează în viitor şi se face dependentă de faptul că el într-un viitor, pe care el nu îl cunoaşte, are capacitatea de a împlini cerinţele care se pun lui[464]. Pentru Luther în schimb certitudinea mântuirii există în prezent. Dumnezeu a făgăduit în Hristos că El vrea să aibă o comuniune personală cu omul şi El nu regretă această făgăduinţă. Cel care este mişcat de această făgăduinţă şi o primeşte în credinţă, dobândeşte mântuirea deja aici şi acum. Ceea ce Dumnezeu în maiestatea Lui tainică a hotărât despre viitorul omului este dimpotrivă ascuns în mod deplin omului. Aceasta are importanţă pentru certitudinea omului despre mântuire căci omul atunci când el îşi dă seama că el nu poate să ştie ceva despre voinţa ascunsă a lui Dumnezeu, se îndreaptă de la Dumnezeul cel tainic la Dumnezeul cel revelat şi prin aceasta spre mântuirea, pe care El o revelează în Cuvântul Său pentru om şi o dăruieşte lui aici şi acum[465].

Luther a dovedit că voinţa liberă a fost de neconceput şi că harul a fost singurul mijloc în convertire. Acesta a fost lucrul esenţial pentru Luther. Ideile scotiste şi deterministe au fost numai mijloace pentru a atinge acest sfârşit. Noi putem înţelege, prin urmare, cum el nu le foloseşte mai

---

464 Friedric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 149.
465 Friedric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 149.

frecvent, dar, dimpotrivă, cu toată accentuarea sclaviei morale a omului natural, el a apelat constant la voinţa sinceră a lui Dumnezeu, revelată în Cuvântul, pentru a mântui pe toţi oamenii. Hristos poartă păcatele tuturor oamenilor; dacă toţi au crezut, toţi - şi nu numai cei predestinaţi – vor fi mântuiţi[466]. Metoda lucrării *De servo arbitrio* prezintă prin urmare liniile teoretice ale gândirii folosite ca auxiliare pentru scopul principal. Luther a menţionat întotdeauna justeţea concluziilor lucrării[467].

După Prof. N. Chiţescu, „Concluzia tratatului pe care Luther îl intitulează în chip semnificativ *De servo arbitrio*, ne lămureşte asupra punctului de vedere protestant, în privinţa liberului arbitru: „Voi sfârşi această carte, scrie el, pregătit, dacă trebuie, să tratez şi în altă parte şi mai pe larg, chestiunea, deşi socotesc că am spus destul ca să mulţumesc pe orice om evlavios şi hotărât să creadă adevărul, fără a-i rezista cu încăpăţânare. Într-adevăr, dacă credem că Dumnezeu ştie totul şi rânduieşte totul de mai înainte şi că nu poate greşi, nici nu se lasă oprit de nimic în preştiinţa şi predestinaţia Sa; deci dacă credem că nimic nu se întâmplă fără de voia Sa, ceea ce raţiunea trebuie să concească, urmează că după mărturia raţiunii însăşi, nu poate exista liber-arbitru nici la om, nici la înger, nici la vreo altă creatură... Şi dacă credem că păcatul originar ne-

---

[466] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 244-245; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* p. 227-228.

[467] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 245; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* p. 228

a corupt în aşa fel încât chiar cei care sunt împinşi de Duhul Sfânt încearcă cele mai mari greutăţi în a săvârşi binele, e limpede că cei care nu au pe Duhul, nu au nimic în ei, care să poată să-i întoarcă spre bine, şi nu-şi află plăcere decât în rău... În general, dacă credem că Hristos a răscumpărat pe oameni prin sângele Său, trebuie să mărturisim că omul era pierdut cu totul, altfel lăsăm deşert pe Hristos, sau dacă nu, să facem din partea cea mai rea din noi pe însuşi Răscumpărătorul nostru, ceea ce e blasfematoriu şi sacrilegiu"[468].

468 Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism,* în „Ortodoxia", II, 1950, nr. 3, p. 403; Martin Luther, *Traité du serf arbitre,* Paris, Genève, 1936, p. 333, 334 la Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism,* în „Ortodoxia", II, 1950, nr. 3, p. 403.

3. 11. Biserica[469]
3. 11. 1. Luther în disputa de la Leipzig (1519)

Din învăţătura despre justificare şi Cuvântul lui Dumnezeu rezultă cronologic, ca şi obiectiv învăţătura lui Luther despre Biserică, comuniunea sfinţilor. Ea este dezvoltată în contradicţie cu Biserica Romano-Catolică şi cu Scolastica în anii 1518-1520 şi după aceea în mod constant a rămas aceeaşi[470].

Concepţia lui Luther despre Biserică este exprimată în critica lui faţă de papalitate şi pretenţiile acesteia. Cuvântul din Matei 16 despre Sf. Petru văzut, ca o piatră, pe care Biserica este întemeiată, nu face aluzie la Papa de

---

[469] Pentru învăţătura lui Luther despre Biserică a se vedea printre altele: Valter Lindström, *Communio sanctorum*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 1271-1274; Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Philadelphia, 1961; Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche*, în „Quellen zur Konfessionskunde”, Heft 4, Lüneburg, 1962; Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998. Pentru învăţătura despre Biserică în Mărturisirile de credinţă luterane şi ortodoxe a se vedea: Ştefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe*, în „Ortodoxia”, XLIV, 1992, nr. 3-4, p. 29-69.

[470] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 300.

la Roma, ci se referă la credința, pe care Sf. Petru o mărturisește. În disputa de la Leipzig, Luther atacă, pentru prima dată, în mod public, pretențiile Papei de a fi conducătorul creștinătății. Susținerile la care se face apel pentru aceste pretenții ar fi false și nu numai interpretarea menționată din Matei 16, 18, ci și regulile dreptului canonic, care au fost puse la fundamentul puterii Papei[471]. În concepția despre Biserică, este vorba despre o ordine corectă despre Dumnezeu și om: pentru accentuarea suveranității lui Dumnezeu față de toate încercările umane, despre mântuire pentru a dispune participarea la lucrarea harului lui Dumnezeu. De asemenea aici este vorba despre principiul *solus Christus*, mijlocirea mântuirii exclusiv prin Iisus Hristos, prin Cruce și Înviere. De asemenea, aici se află un personalism evanghelic, ca principiu al structurii împotriva unui instituționalism romano-catolic, lucrarea lui Dumnezeu în Biserică este unită cu Ierarhia ei și Sacramentele ei. Deosebirea pe care o face Luther între Dumnezeu și om constituie o contrazicere față de spiritualismul entuziaștilor, când acesta a încercat să constituie Biserica prin lucrare omenească[472]. Pentru Luther, Biserica (*ecclesia*) este comunitatea credincioșilor, care în al treilea articol se numește *comuniunea sfinților*, care este o comunitate a tuturor credincioșilor de pe pământ. Prin definirea Bisericii ca o comunitate a credincioșilor nu se are în vedere o comunitate exterioară cu instituții și slujire, ci o comunitate interioară între toți cei care au aceeași credință și aceeași nădejde. Biserica

---

[471] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 223.

[472] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 300.

este ca atare obiect al credinței[473]. Accentuarea puternică a acestei comunități spirituale, nevăzute ca fiind constitutivă pentru Biserică este noul punct de vedere al lui Luther. Biserica nu este exteriorizată în instituția persoanei Papei, ci în unitatea Duhului între toți credincioșii. Această comunitate este nevăzută și independentă de tip și loc, căci nimeni nu poate să vadă, care oameni posedă această credință, sau știu unde există această credință[474]. Viața comunității creștine se fundamentează prin Cuvântul, în care are loc prezența lui Hristos, deoarece credința care constă în ascultarea Evangheliei, se formează în comuniunea credincioșilor, ca creație a Evangheliei[475]. Luther expune importanța Cuvântului lui Dumnezeu pentru Biserică în lucrarea sa *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), în care afirmă: „Căci Cuvântul lui Dumnezeu nu există fără poporul lui Dumnezeu, pe de altă parte, poporul lui Dumnezeu nu poate să existe fără Cuvântul lui Dumnezeu. Cine vrea astfel să predice sau să propovăduiască ascultătorilor, unde nu este poporul lui Dumnezeu? Și ce a putut sau a voit poporul lui Dumnezeu să creadă, acolo unde nu a fost Cuvântul lui Dumnezeu?”[476]. Refuzul învățăturii lui Luther despre justificare față de orice activism sau față de faptele bune și accentuarea receptivității existenței credincioase

---

473 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 222.

474 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 222.

475 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 300.

476 WA 50, 629. A se vedea de asemenea: Manfred Jacobs, *Die evangelische Lehre von der Kirche*, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Lüneburg, 1962, p. 61.

corespunde începutului eclesiologiei sale. Luther se îndreaptă împotriva tendinţei de a aduce pe om, ca cel care lucrează prin coordonarea naturalului şi supranaturalului în Ierarhia bisericească şi în Sacramente[477]. Luther accentuează mult semnificaţia Cuvântului lui Dumnezeu în constituirea şi lucrarea Bisericii. Astfel, el afirmă: „Căci Biserica se naşte prin Cuvântul făgăduinţei, prin mijlocirea credinţei; ea este hrănită şi păstrată prin acelaşi cuvânt. Aceasta înseamnă că ea a fost instituită prin făgăduinţele lui Dumnezeu şi nu făgăduinţa lui Dumnezeu prin ea. Cuvântul lui Dumnezeu este incomparabil deasupra Bisericii. El nu a fost dat Bisericii în calitate de creatură, nici de a decide, nici de a ordona sau a face vreun lucru în acest Cuvânt, ci de a fi stabilit, de a fi ordonat şi de a fi făcut... Aparţine desigur Bisericii puterea de a discerne Cuvântul lui Dumnezeu de cuvintele oamenilor. Astfel, Fer. Augustin mărturiseşte că este însufleţit de autoritatea Bisericii pentru că el a crezut în Evanghelie. Aceasta proclamă că este vorba acolo de Evanghelie, dar ea nu este, de altfel, deasupra Evangheliei, căci, altfel, ea ar fi deasupra lui Dumnezeu, în care ea crede, pentru că ea proclamă ceea ce este Dumnezeu"[478]. Biserica nu este o ordine socială constituită de om, ci ea se împărtăşeşte din existenţa ei pur pasivă din lucrarea Cuvântului, ca şi din individul credincios în *iustitia passiva*. Ea nu este o instituţie statală empirică, ci un eveniment venind de la Dumnezeu. În timp ce Luther defineşte fiinţa Bisericii prin Cuvântul lui Dumnezeu, el pune pe Dumnezeu trinitar ca

---

[477] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 300.

[478] WA 6, 560-561; Martin Luther, *Oeuvres, Tome II. De la captivité babylonienne de l'Eglise*, Paris, 1966, p. 245.

singurul subiect al Bisericii. Cuvântul lui Dumnezeu nu este fără poporul lui Dumnezeu, deoarece el nu revine gol, după cum Luther accentuează cu Isaia 55, 11, ci credinţa se creează prin lucrarea Sfântului Duh, ea adună turma lui Hristos, care urmează glasul păstorului. Prin urmare, Biserica este poporul lui Dumnezeu, ca Trup al lui Hristos şi lucrare a Sfântului Duh[479].

În concepţia lui Luther despre credinţă a fost implicată şi concepţia lui despre Biserică. Pentru el Biserica a fost comunitatea sfinţilor, adică a credincioşilor, pe care Sfântul Duh i-a chemat, luminat şi sfinţit prin Cuvântul lui Dumnezeu, care sunt înălţaţi prin Evanghelie în credinţa adevărată, care aşteaptă în taină şi bucuroşi viitorul slăvit al fiilor lui Dumnezeu şi între timp slujesc pe aproapele în iubire, fiecare în locul în care Dumnezeu l-a pus. Acesta este întregul crez al lui Luther cu privire la Biserică, comunitatea credincioşilor (sfinţilor), nevăzută, dar recunoştibilă prin propovăduirea Cuvântului[480]. Crezul lui Luther a fost în întregime rezultatul credinţei sale religioase şi el rămâne la următoarele principii strâns unite, pentru adevărul la care el a aderat. Primul, că Biserica are baza ei în Cuvântul lui Dumnezeu; al doilea, că acest Cuvânt al lui Dumnezeu este predicarea Revelaţiei lui Dumnezeu în Hristos, ca fiind ceea ce creează credinţa, al treilea, că prin urmare Biserica nu are nici un alt domeniu decât acela al credinţei, dar că în cadrul acestui domeniu ea este pentru fiecare individ mama în sufletul căreia el ajunge să creadă; al patrulea,

---

479 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Gütersloh, 1999, p. 300.

480 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 187.

pentru că religia nu este nimic altceva decât credinţă, prin urmare nici o îndeplinire specială, nici vreun domeniu special, indiferent dacă este o comunitate publică sau un mod select de viaţă, nici ascultare de poruncile bisericeşti, deşi acestea pot fi mântuitoare, nu pot fi sfera în care Biserica şi individul dau dovadă de credinţa lor, ci creştinul trebuie să expună credinţa lui în slujirea aproapelui în cadrul relaţiei naturale de viaţă, pentru că numai ele nu sunt arbitrar alese, ci aduc şi trebuie să fie acceptate prin urmare ca reprezentând porunca lui Dumnezeu[481]. De aceea, apartenenţa la ea este necesară mântuirii. Ea se deosebeşte ca Biserica adevărată, care trăieşte sub Cuvântul lui Dumnezeu, şi diferă fundamental de Biserica înţeleasă greşit, în care omului îi revine autoritatea ei proprie şi se ridică deasupra Cuvântului lui Dumnezeu şi Sfintei Scripturi. Biserica adevărată este numai acolo, unde învăţătura adevărată devine valabilă prin propovăduirea Evangheliei; Biserica înţeleasă greşit dimpotrivă se consideră în locul Sfintei Scripturi ca învăţătoare şi pune învăţătura sa ca adevăr deasupra Cuvântului Bibliei[482].

Concepţia lui Luther despre Biserică este ataşată de hristologia lui. Deja în lucrarea *Psalmenforlesungen* (1513-1515), el dezvoltă noţiunea de Biserică la care el a ţinut întotdeauna, cu modificări. Biserica este Trupul tainic al lui Hristos (*corpus mysticum Christi*). Întruparea lui Hristos nu a avut loc numai odată în viaţa istorică a lui Hristos, ci aceasta are loc permanent din nou în Biserică. Comunitatea credincioşilor este întărită doar de

---

481 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 187.

482 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, p. 300.

Evanghelie, Cuvântul lui Dumnezeu şi numai în propovăduirea cuvântului este prezent Hristos însuşi[483]. Luther afirmă constituirea Bisericii prin Cuvântul lui Dumnezeu în lucrarea sa *Schmalkaldische Artikel* (1537), într-un context, care se referă la concepţia romano-catolică. „Noi nu aprobăm că ei reprezintă Biserica sau într-adevăr sunt aceasta. Şi noi nu voim nicidecum să ascultăm ceea ce ei poruncesc şi interzic în numele Bisericii. Căci un copil de şapte ani ştie acum, Dumnezeu fie lăudat, ce este Biserica: ea înseamnă propriu zis credincioşii sfinţi şi ,oile care ascultă glasul Păstorului lor'. Căci copiii se roagă aşa: „Cred într-una sfântă, sobornicească Biserică". Căci sfinţenia nu constă..., ci în Cuvântul lui Dumnezeu şi credinţa adevărată"[484]. „Biserica este deci comunitatea celor care au dobândit cuvântul. Ei sunt membrele lui Hristos şi Hristos este capul Bisericii. Acest Trup al lui Hristos are totuşi, ca şi Întruparea a lui Dumnezeu pe pământ, un chip al slujitorului, adică, caracterul exterior al acestuia este pământesc şi acesta este compus din oameni păcătoşi. Corpus Christi este *corpus permixtum* (trupul compus) pe pământ, compus din toţi cei botezaţi, credincioşi şi necredincioşi. Cel care nu crede nu poate totuşi să vadă Biserica adevărată, ci numai chipul exterior umil. Distincţia dintre Biserica văzută şi nevăzută nu înseamnă că există două Biserici diferite, ci aceasta este o expresie pentru un dublu aspect. Pentru Luther există numai o

---

[483] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tids,* Lund, 1995, p. 145.

[484] *The Smalcald Articles (1537), III, XII, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.* Translated and edited by Theodore G. Tappert, Philadelphia, 1959, p. 315; *Schmalkaldiska Artiklarna, III, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 335

Biserică, una sfântă, care a luat un chip al slujitorului pământesc, dar care este sau văzută sau nevăzută depinzând de modul de a privi"[485]. Concepţia lui Luther exprimată în *Psalmenforlesungen* (1513-1515), s-a modificat în scrierile lui de mai târziu.

Disputa de la Leipzig din 1519 dintre Luther şi teologul catolic Johannes Eck a avut o mare însemnătate în definirea Bisericii şi a Ierarhiei bisericeşti sacramentale.

După începutul Reformei, Luther a luat ca autoritate doctrinară Biserica Ortodoxă pentru susţinerea şi apărarea poziţiei sale teologice în disputa cu teologul romano-catolic Johannes Eck de la Leipzig din 4-14 iulie 1519[486]. Elementele importante ale concepţiei lui Luther despre Biserică au fost trasate în scrierile lui din perioada prereformatoare, dar ele au devenit neputincioase prin aservirea lui faţă de ideile canonice despre acest subiect. Papa, ca atare, este considerat ca o autoritate, şi el cercetează Sinoadele pentru noile articole de credinţă. Această atitudine şovăielnică şi confuză s-a terminat cu controversa cu Johannes Eck şi disputa de la Leipzig (1519)[487].

Concepţia lui Luther despre Biserica Ortodoxă şi evaluarea învăţăturii ortodoxe la începutul Reformei dobândeşte o deosebită valoare prin argumentul pe care Luther îl deduce din prestigiul acestei Biserici. Pentru

---

[485] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 145-146.

[486] I. Karmiris, *Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche*, în „Kyrios" VI, Berlin, 1966, p. 82; Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München, 1952, p. 10.

[487] Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 289.

justificarea concepţiei sale despre Biserica Ortodoxă, Luther se sprijină pe învăţătura ortodoxă şi respinge teza lui Eck, care afirma primatul absolut al episcopului de Roma asupra Bisericii universale ca fiind de drept dumnezeiesc[488]. Luther a afirmat că primatul episcopului de Roma asupra tuturor nu a fost exercitat în timpul lui Grigore I, cel puţin nu asupra Bisericii Greceşti şi că, în conformitate cu Părinţii, Papa a fost numai un *co-episcopus* cu ceilalţi episcopi. În acest punct a început controversa. Luther a menţionat poziţia lui, că Sf. Ap. Petru, conform Sfintei Scripturi nu a avut o poziţie superioară celorlalţi apostoli. Sinodul de la Niceea nu a atribuit primatul episcopului de Roma. Această îndatorire de ascultare faţă de Papă nu este adusă în discuţie, dar ea este la fel ca şi datoria faţă de orice conducere. Papalitatea

---

488 Ernst Benz, *Luther et l'Eglise Orthodoxe*, în „Irenikon", 1955, p. 409, 410. Luther respinge teza lui Eck în termenii următori: „Când Eck afirmă că unitatea ierarhică a Bisericii are originea sa în scaunul lui Petru, eu îi cedez lui de bunăvoie, dar numai în ceea ce priveşte Biserica apuseană. Căci Biserica Romană a ieşit ea însăşi din Biserica Ierusalimului, care este în mod propriu, mama tuturor Bisericilor. Prin urmare este eronat să se conchidă: din Biserica Romană a ieşit unitatea ierarhică; deci aceasta este mama tuturor Bisericilor. Căci ar trebui să se conchidă în mod serios, de asemenea, că Ierusalimul este mama tuturor Bisericilor... Dacă credincioşii din lumea întreagă ar fi de acord că episcopul de Roma sau de Paris sau de Magdeburg trebuie să fie primul şi cel mai mare în Ierarhie, eu nu negam aceasta lui, pentru că el a fost venerat prin consimţământul credincioşilor din lumea întreagă, trebuie să fie considerat ca monarhul suprem al Bisericii. Ori, aceasta nu a avut loc niciodată, nu se produce actualmente şi nu se va produce niciodată pentru că până acum Biserica Ortodoxă nu este de acord asupra acestui punct (Otto Seitz (Hrsg.), *Der authentische Text der Leipzig Disputation. Aus bisher unbenutzen Quellen*, Berlin, 1903, p. 60; Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München, 1952, p. 10).

nu este bazată, pe un drept divin, ci numai pe un drept uman, pentru că pasajele din Matei 16, 18, nu au nimic de-a face cu Papa. Decretele papale, pe care le invocă papalitatea sunt bazate pe legi umane[489]. Luther în final a ajuns să pună la îndoială că "orice alt cap al întregii Bisericii a fost numit pe pământ, cu excepția lui Hristos".

În a doua zi a disputei de la Leipzig, 5 iulie 1519, controversa se desfăşoară tot despre Biserica Ortodoxă şi din nou Luther invocă faptul că nici o Biserică nu a numărat atât de mulţi şi remarcabili învăţători. Luther susţine Biserica Ortodoxă în această controversă cu teologul catolic Johannes Eck şi zice că „Biserica Ortodoxă a existat înainte de Biserica Romano-Catolică[490].

---

[489] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 289-290.

[490] Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart,* München, 1952, p. 12; I. Karmiris, *Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche,* Brlin, 1966, p. 84-85; Ernst Benz, *Luther et l'Église Orthodoxe,* în „Irénikon", XXIX(1955), p. 413. Luther afirmă în această dispută: „Eu supun fiecărui creştin să considere atent, cu dragostea lui Hristos, dacă nu este nedreptate impioasă de a fi respinsă de Biserică, atâta timp cât mii de martiri şi sfinţi, care timp de 1400 de ani au trăit în Biserica Ortodoxă şi de a vorbi acum să se expulzeze din cer aceia care domnesc acolo. Fără a mai vorbi de faptul că Biserica Ortodoxă din Răsărit a existat mult timp înainte de a fi o Biserică a Romei, este de cea mai mare importanţă de considerat că Biserica Ortodoxă, până în epoca actuală, nu a confirmat numirea episcopilor săi prin Roma. Dacă această confirmare ar fi fost cerută de dreptul divin ar rezulta că, în timpul unei lungi perioade, toţi episcopii Alexandriei şi Constantinopolului, printre care sfinţi ca Grigorie de Nazianz şi mulţi alţii, ar fi condamnaţi ca eretici. Nu se poate imagina o blasfemie mai mare (Otto Seitz, *Der authentische Text der Leipzig Disputation. Aus bisher unbenutzen Quellen,* Berlin, 1903, p. 83).

Când Luther în Disputa de la Leipzig (1519), s-a referit la Biserica Ortodoxă pentru a demonstra existenţa şi dreptul unui Creştinism bisericesc în afară de lumea papală, această Biserică a fost un subiect de atenţie pentru punctul de vedere protestant. Universalismul lui Luther a trecut peste graniţele Creştinismului apusean. Acesta s-a folosit de faptul că Hristos şi Evanghelia au fost mărturisite de ortodocşi. În unele puncte ca respingerea primatului, purgatoriului, primirea Euharistiei, teologii evanghelici au găsit atestarea părerilor lor proprii la răsăriteni, fără ca ei prin aceasta să cedeze în toate, ceea ce ei au scos din Tradiţia patristică, ca însemnătatea Sfintei Treimi[491]. Marea semnificaţie a disputei de la Leipzig şi conflictele care au precedat-o şi au urmat-o constau în faptul că Luther a fost prin urmare condus să se despartă fundamental şi permanent de concepţia romană despre Biserică şi autorităţile de care ea este dependentă, canoane, Papă, Concilii, autoritatea bisericească. În locul acesteia din urmă, a fost recunoscută acum numai autoritatea Sfintei Scripturi. Pentru Luther, calea a fost prin urmare deschisă ca să realizeze şi să aplice ideile Reformei, barierele vechi fiind îndepărtate. Critica a insistat faţă de Biserica Romano-Catolică, faţă de Sinoade şi faţă de Tradiţia Sfinţilor Părinţilor[492].

---

[491] Wilhelm Gass, *Symbolik der Griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 41.

[492] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 291.

3. 11. 2. Concepţia nouă a lui Luther despre Biserică

Luther dezvoltă noua concepţie despre Biserică, în detaliu în tratatul *Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520). Biserica este "o adunare a tuturor creştinilor care trăiesc pe pământ", şi mai departe, "o adunare a inimilor într-o credinţă", sau "o comunitate a sfinţilor". Deoarece această adunare este reprezentată ca o comuniune spirituală, principiul unităţii acesteia nu poate fi văzut într-un trup istoric, precum Roma sau papalitatea, ci în Hristos, pentru că El este Cel care lucrează în membrii comunităţii pentru ca ei să fie uniţi într-o comunitate. El este Capul, care infuzează "dispoziţia, tăria şi voinţa" Lui în cadrul comunităţii[493].

Luther dezvoltă această nouă concepţie despre Biserică pentru prima dată în tratatul său *Vom Papsttum zu Rom* (1520), în care afirmă: „Scriptura vorbeşte despre creştinătate foarte simplu şi într-un singur mod, deasupra căruia ei au pus în folosinţă două alte moduri. Primul mod, după Scriptură, este că creştinătatea vrea să spună o adunare a tuturor credincioşilor de pe pământ, în Hristos, toţi care ne rugăm în credinţă: „Eu cred în Duhul Sfânt, o comuniune a sfinţilor". Această comunitate sau adunare este numită a tuturor celor care trăiesc într-o credinţă dreaptă, într-o nădejde dreaptă şi într-o iubire dreaptă, în aşa fel că fiinţa, viaţa şi natura creştinătăţii nu este o adunare corporală, ci o adunare a inimilor într-o singură credinţă, după spune Sf. Pavel, în Efeseni 4, 3: „Este un

---

[493] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 291.

Domn, o credinţă, un botez"[494]. Biserica descrisă aici de Luther este o comunitate spirituală alcătuită din credincioşi, conduşi de unicul cap al Bisericii, care este Iisus Hristos. Luther conchide aici: „În afara de aceasta, urmează, că Hristos, în această Biserică, nu are vicari; aceasta pentru că, nici Papa, nici episcopul nu sunt niciodată, nu pot să devină vicari sau locţiitori ai lui Hristos în această Biserică. Aceasta se demonstrează astfel: într-adevăr, un locţiitor dacă el este ascultător de domnul său, lucrează, practică şi infuzează în subiecţi aceeaşi operă în mod precis, pe care Domnul însuşi o infuzează... Ori Papa, chiar dacă ar fi mai sfânt decât Sf. Petru, nu poate să infuzeze sau să facă într-un creştin opera lui Hristos, Domnul său (adică credinţa, nădejdea şi iubirea, şi toate harurile cu virtuţile)"[495].

Biserica este prin urmare asociaţia spirituală a acelora care cred în Hristos, instituită şi susţinută de El. Dar prin cuvântul "Biserică", se înţelege deci asociaţia organizată a acelora care cred în Hristros, "un lucru exterior cu lucrări exterioare" şi ordinea clerului. Această "Biserică total exterioară" (Christenheit) şi "Biserica spirituală interioară", pot fi distinse cu grijă, dar nu separate. Ele se referă una la alta, ca trupul şi sufletul în om. Desigur, este de o deosebită importanţă faptul că noi aparţinem Bisericii spirituale, căci această apartenenţă stă în strânsă legătură cu apartenenţa la Biserica exterioară. Din acest punct de vedere apare noul element în teoria lui Luther[496]. Prin

---

[494] WA 6, 292-293; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la papauté de Rome*, Paris, 1966, p. 21-22.

[495] WA 6, 298; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la papauté de Rome*, Paris, 1966, p. 28.

[496] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 291.

introducerea cuvântului şi sacramentelor, el împiedică disoluţia concepţiei despre Biserică susţinută de Fer. Augustin şi reformatorii din timpul prereformei. Cuvântul şi sacramentele, ca semne externe şi sensibile, dau existenţă Bisericii spirituale interioare[497]. Biserica este prin urmare, o asociaţie exterioară, văzută, dar aceasta nu este "Biserica adevărată în care se crede", deoarece cuvântul şi sacramentele sunt lucrătoare aici, credinţa conchide că aici în asociaţa externă trebuie să fie găsită o comunitate a sfinţilor. Astfel, Biserica, obiect al credinţei, nu este văzută, "pentru că ceea ce se crede nu este nici trupesc, nici văzut"[498].

Trăsăturile fundamentale ale noii concepţii arată că în această simplă combinaţie, metoda este scoasă în relief pentru soluţia problemei naturii Bisericii. Luther a ţinut fără şovăială la aceste principii, fără a le adopta pentru nevoile practice ale timpului său. Două lucruri au revendicat aici atenţia lui, anume, stabilitatea ordinii Bisericii Evanghelice şi apărarea faţă de teoriile anabaptiştilor. Dacă prima sarcină a necesitat o discuţie fundamentală de formă pentru a fi asumată de Biserica exterioară, ca să poată fi un mijloc apropriat pentru crearea formulei *communio sanctorum*, conflictul cu anabaptiştii a accentuat necesitatea unui sistem bisericesc. În opoziţie cu Biserica Romano-Catolică, el a afirmat: numai Cuvântul

---

[497] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 291; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 278.
[498] WA 6, 300, 301.

şi Tainele sunt necesare pentru existenţa Bisericii şi faţă de anabaptişti: fără Cuvânt şi Taine nu există Biserică[499].

Aici trebuie să se menţioneze câteva caracteristici care reliefează dezvoltarea ulterioară a învăţăturii lui Luther despre Biserică. Aceste caracteristici sunt: definirea Bisericii ca o comuniune a sfinţilor şi Biserica nevăzută; Biserica şi mijloacele harului; Biserica văzută; Ministeriul bisericesc şi natura Bisericii.

Art. VII. Despre Biserică al *Confesiunii Augustane* se referă la esenţa Bisericii ca o *congregatio sanctorum, in qua Evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.* Această definiţie are prototipul său în lucrarea *Schwabacher Artikel* (1529) şi se referă la o declaraţie a lui Luther din lucrarea sa *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528)[500]. Luther afirmă în această lucrare: „Eu cred apoi că există aici, pe pământ, o Biserică creştină sfântă, care este comunitatea şi numărul sau adunarea tuturor creştinilor din lumea întreagă, unica mireasă a lui Hristos şi trupul său spiritual, al cărui cap unic, El este şi episcopii sau pastorii nu sunt nici capete, nici domni, nici mirese ale acestei Biserici, ci slujitori, prieteni şi după cum indică cuvântul episcop, supraveghetori, păzitori şi administratori. Şi această Creştinătate nu este numai cuprinsă în Biserica romană sau Papa, ci ea este în toată lumea după cum profeţii au

---

[499] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 292.

[500] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537),* St. Louis and London, 1972, p. 251; Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions,* Philadelphia, 1961, p. 202, nota 6.

anunţat-o zicând că Evanghelia lui Hristos trebuie să ajungă în lumea întreagă"[501]

Această învăţătură corespunde cu expunerea lui Luther din cele două Catehisme. Luther a înţeles *communio sanctorum* al Simbolului Apostolic ca o comuniune a sfinţilor, ca adaos exegetic pentru „Biserica creştină una, sfântă", care trebuie să explice ce ar fi această Biserică. Această interpretare ar trebui să fie imposibilă din punct de vedere istoric. Simbolul Apostolic nu permite nici un asemenea adaos exegetic. Sensul este format după I Corinteni 10, 14-18. Comuniunea este participare şi termenul *sanctorum* este înţeles la neutru ca participare la mijloacele harului, Cuvântul şi Tainele, care sunt sfinte deoarece ele păstrează pe Sfântul Duh, pentru că ele sfinţesc, împărtăşesc pe Dumnezeu[502]. Interpretarea lui Luther nu este în sine falsă şi imposibilă, dar nu corespunde cu cele spuse în Simbolul Apostolic. Declaraţiile de aici sunt însă în concordanţă cu Art. VII al Confesiunii Augustane, care redă adaosul relativ comuniunea sfinţilor. Conceptul lui Luther despre Biserică în calitate de comuniunea sfinţilor, adunare a tuturor credincioşilor, rămâne neatins de devierea interpretări sale date Simbolului Apostolic. El nu are nevoie de sprijin prin această interpretare. Înţelegerea corectă a lui *communio sanctorum* nu contrazice conceptul de Biserică, ci aparţine acestuia după cum arată Art. VII al Confesiunii Augustane[503]. Luther afirmă în *Grosser Katechismus* (1529) că: „Biserica creştină sfântă este numită, în Crez,

---

[501] WA 26, 506; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ (1528)*, Paris, 1964, p. 182.

[502] Fr. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1951, p. 119.

[503] Fr. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p. 119.

communio sanctorum, o comuniune a sfinţilor. Întradevăr aceste două expresii revin la fel, dar a fost un timp în care una dintre ele nu figura aici; ea este de asemenea tradusă greşit şi neinteligibilă în limba noastră sub forma de *o comuniune a sfinţilor*. Pentru a face sensul clar ar trebui să se spună, în germană, cu totul altfel. Căci cuvântul *ecclesia*, semnifică, propriu zis, în limba noastră, o *adunare*"[504]. Luther continuă aici să explice sensul cuvântului Biserică. „Totuşi noi suntem obişnuiţi cu cuvântul mic *Kirche (Biserică)*, prin care cei simpli nu designează o adunare, ci casa sau edificiul sfinţit (deşi, casa nu trebuie să fie numită Biserică pentru că adunarea se reuneşte aici, căci noi reunindu-ne, noi facem alegerea unui loc particular şi după adunare noi dăm numele său casei). Astfel, cuvântul mic *Kirche (Biserică)* semnifică, propriu zis „o adunare comună" şi în ceea ce priveşte originea sa, el nu este german, ci grec (cum este de asemenea şi cuvântul *ecclesia*)... Din această cauză, în germana adevărată şi în limba noastră maternă ar trebui să se spună: „o comunitate sau o adunare creştină", sau cel mai bine şi cel mai clar: „o Creştinătate sfântă"[505].

În ceea ce priveşte expresia *communio sanctorum*, Luther face următoarea afirmaţie: „Iată sensul şi suma principală a acestui adaos: Eu cred că există aici pe pământ o mică turmă sfântă, o comunitate sfântă, formată numai din sfinţi, sub un singur cap, Hristos, chemaţi şi adunaţi prin Sfântul Duh, înzestraţi cu aceeaşi credinţă,

---

[504] WA 30, 189; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VII. Le Catechisme en notre langue (Le Grand Catechisme), (1529)*, Paris, 1962, p. 96; *Large Catechism, III, 47, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 416.

[505] WA 30, 189; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VII. Le Grand Catechisme*, Paris, 1962, p. 96.

aceleaşi sentimente şi aceeaşi gândire, primind daruri diferite, dar uniţi în iubire, fără grupuri şi împărţiri. Eu sunt, de asemenea, parte şi membru al acestei comunităţi; eu am participat la toate bunurile pe care ea le posedă şi eu de asemenea mă bucur; eu am fost condus şi am fost încorporat în ea de Sfântul Duh, prin mijlocirea Cuvântului lui Dumnezeu, pe care l-am ascultat şi îl ascult încă, ceea ce este prima condiţie pentru a intra aici"[506].

Natura spirituală a Bisericii este menţinută fără vreo înstrăinare. Biserica este *communio sanctorum*, pentru că aceste cuvinte nu sunt "altceva decât o interpretare, prin care unii au dorit să indice ceea ce este Biserica creştină". Ea este "adunarea tuturor credincioşilor", "sfânta naţiune creştină", regenerată. Ea este sfântă pentru că Sfântul Duh stăpâneşte în ea. Aceia care aparţin ei sunt toţi preoţi în sensul spiritual. Astfel considerată, Biserica este "noua creaţie a lui Dumnezeu", rezultatul şi sfera operei mântuitoare a lui Hristos, sau ea este "împărăţia lui Dumnezeu", în care Hristos domneşte prin Sfântul Duh şi prin credinţă[507]. Biserica în acest sens este un obiect al credinţei şi poate prin urmare pe baza definiţiei din Evrei 11, 1, să fie descrisă ca spirituală şi nevăzută, conform expunerii împărăţiei lui Dumnezeu ca "nevăzută".

---

[506] WA 30, 190; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VII. Le Grand Catechisme*, Paris, 1962, p, 97.

[507] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 292.

3. 11. 3. Mijloacele harului dumnezeiesc: Cuvântul şi Sacramentele

Concepţia nouă despre însemnătatea harului a condus la o transformare profundă a conceptului despre mijloacele harului. Pentru Catolicism, Sacramentele săvârşite de Biserică sunt purtătoare ale puterilor harului dumnezeiesc, dar când pentru Luther totul depinde de faptul că omul datorită lui Hristos şi prin El primeşte participarea la milostivirea şi bunăvoinţa lui Dumnezeu, mijloacele harului, prin care Hristos întâlneşte pe om, devin „Cuvântul" şi „Sacramentele". Cuvântul sau Evanghelia cuprind în sine toate diferitele forme ale mijloacelor harului. „Prin Cuvântul noi devenim încorporaţi în Hristos în aşa fel că tot ceea ce posedă El este al nostru". Luther se exprimă la fel împotriva „entuziaştilor" într-o frază adesea repetată: „Dumnezeu nu dă Duhul Său, ci prin Cuvântul". El nu dă Duhul Său pe alte căi, ca printr-o „iluminare nemijlocită", ci prin Cuvântul, El dă, pe de altă parte, cu adevărat Duhul Său[508]. Încorporarea oamenilor, prin Hristos, în Biserică este legată totuşi de mijloace alese, Cuvântul şi Sacramentele, pentru că prin ele Dumnezeu adună comunitatea şi ele aduc pe Duhul Sfânt. De aici caracterul special al actului credinţei, prin care existenţa Bisericii este recunoscută. Oriunde sunt mijloacele harului, acolo credinţa asumă prezenţa unei comunităţi a sfinţilor[509].

---

[508] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 192-193.

[509] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 293.

Luther vorbeşte despre trei semne ale adevăratei Biserici: Botezul, Euharistia şi propovăduirea cuvântului. Acolo unde Evanghelia se propovăduieşte, acolo este adevărata Biserică şi acolo unde Evanghelia nu este, acolo nu este nici o Biserică adevărată. Biserica are viaţa şi fiinţa sa în Cuvântul. Biserica constă din comuniunea sfinţilor, dar aceasta se constituie prin Cuvânt şi Sacramente. Acestea sunt mijloacele, prin care Duhul lucrează şi adună creştinătatea de pe pământ[510].

Prin acest curs al raţionamentului, necesitatea unei asociaţii bisericeşti exterioare, Biserica văzută, este menţionată. Biserica trebuie, în continuare, să existe întotdeauna ca o entitate istorică empirică. Astfel considerată, ea este "numărul sau multitudinea celor botezaţi şi credincioşi, care aparţin unui preot sau episcop dintr-un oraş, sau dintr-o ţară întreagă sau din lumea întreagă". Este evident, deci, că faptul că eşti membru al Bisericii este necesar pentru mântuire, "pentru că în afară de Biserica creştină nu există adevăr, nici Hristos, nici mântuire"[511].

Toate acestea sunt spuse despre Biserică, deoarece Cuvântul şi Sacramentele sunt absolut esenţiale existenţei ei. Deci, urmează că toţi membrii Bisericii sunt chemaţi să poarte o parte din proclamarea cuvântului şi comunitatea va face toate prin puterea ei pentru edificarea proprie. Obiectul oricărui serviciu divin este predicarea cuvântului. Problemele comunităţii trebuie să fie administrate de un oficiu, care se ocupă cu propovăduirea cuvântului şi cu

---

[510] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistortisk översikt*, Lund, 1971, p. 224.

[511] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 293.

administrarea Sacramentelor. Relaţia cuvântului şi Duhului necesită un oficiu bisericesc[512]. Dacă Cuvântul este cel care constituie Biserica, se pune întrebarea ce importanţă are oficiul bisericesc? Luther îndepărtează discrepanţa dintre preoţi şi laici, care domnea în cadrul papalităţii, între starea spirituală şi lumească. În noul Legământ, fiecare creştin este preot în sensul că el poate să se prezinte în faţa lui Dumnezeu şi prin Botez devine participant la Preoţie[513]. Ordinea exterioară cere însă ca anumite persoane să fie alese pentru a administra Cuvântul şi Sacramentele. Ele pot astfel în numele comunităţii să exercite sarcina slujirii preoţeşti. Dacă aceasta s-a realizat consecvent, ar însemna că hirotonia ar fi o chemare pentru un serviciu determinat, dar există mărturii despre faptul că Luther a socotit hirotonia, ca o consacrare, în sens propriu, pentru o sarcină dumnezeiască, pentru întreaga viaţă[514].

3. 11. 4. Biserica nevăzută şi Biserica văzută

Când se vorbeşte despre Biserica evanghelică din Noul Testament, s-a ridicat problema, care din cele două Biserici, Romană şi Evanghelică, este una "adevărată" şi răspunsul nu poate fi dat pe baza moralităţii lor comparative. Dar, deoarece obiectul organizării exterioare a Bisericii este de a aduce pe Hristos oamenilor prin cuvânt, prin urmare, ea poate revendica pretenţia titlului,

[512] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 294.
[513] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 224.
[514] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 224.

"adevărata Biserică", în proporție ca și în propovăduirea cuvântului, căci este în armonie cu acest scop, adică, este cu adevărat evanghelică[515]. Caracteristica adevăratei Biserici este predicarea curată a Evangheliei, aceea pe care ea o are "învățătura, credința și mărturisirea lui Hristos". Aceasta poate fi cunoscută din acordul învățăturii ei cu "Cuvântul lui Dumnezeu". Învățătura noastră este "Sfânta Scriptură și cuvântul clar al lui Dumnezeu". "Doctrina curată" este prin urmare de cea mai mare importanță, deoarece orice denaturare a ei influențează imediat viața. De aici, Biserica nu tolerează învățăturile false. Prin urmare, unitatea interioară a Bisericii este stabilită prin Hristos, care este Capul ei, așa că unitatea exterioară a ei este asigurată prin învățătura curată a Evangheliei[516]. Oriunde această învățătură veche, adevărată, este mărturisită liber, anume, oriunde Simbolul Apostolilor este mărturisit, acolo condițiile sunt prezente pentru existența comuniunii sfinților și aici există Biserica adevărată. Mai înainte, ea a însemnat "Biserica adevărată, care este crezută", acum ea este Biserica învățăturii pure. Învățătura despre Biserică îmbrățișează Evanghelia, și apoi este o putere, care ține viața întreagă, naște credința,

---

[515] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 294; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* p. 281.

[516] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* p. 281; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 294-295.

iubirea şi faptele bune şi îi uneşte pe creştini împreună într-o comunitate interioară şi exterioară[517].

3. 12. Sacramentele[518]

În acest capitol am folosit denumirea de sacramente întrebuinţată exclusiv de teologia catolică şi protestantă.

Spre deosebire de noţiunea de Taină, care conduce spiritul spre partea interioară a Tainei, spre fiinţa sau esenţa ei, conceptul de sacrament conduce spiritul mai mult spre partea exterioară, spre forma şi materia ei, accentuând şi dependenţa de cel care o administrează[519].

Pentru concepţia generală despre Sacramente este de observat că Luther a plecat de la ideea scotistă, că Sacramentele sunt semne eficace (*efficacia signa*) ale harului, dar această idee este modificată prin punerea

---

[517] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 295-296; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 282.

[518] Pentru învăţătura lui Luther despre Sacramente a se vedea: Ragnar Bring, *On the Lutheran Concept of the Sacrament*, în „World Lutheranism of Today", Lund, 1950, p. 36-55; Walter Lindström, *Sakrament*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 452-456; Anders Nygren, *Kristi närvaro i ordet och sakramenten*, în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", 34(1958), s. 225-230; Th. Süss, *Le nombre des sacraments d'après la doctrine luthérienne*, în „Positions luthériennes", 9, 1961, nr. 2, p. 115-137; Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament (Luther's Eucharistic Teaching in Light of Gabriel Biel's Concept of the Eucharist and the Sacraments)*, Åbo, 1968.

[519] Prof. N. Chiţescu, Pr. Prof. Isidor Todoran şi Pr. Prof. I. Petreuţă, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Vol. II, Bucureşti, 1958, p. 828.

Sacramentelor în legătură cu credința. Lucrarea lor eficace depinde de credință. Ele sunt „semne care ajută și trezesc credința... în afară de credință, ele nu sunt benefice"[520]. Sacramentele sunt simboluri, care trezesc credința și astfel făgăduiesc harul tuturor, dar îl împărtășesc numai celor credincioși. Sacramentul este un semn: „Acesta este extern și totuși are și semnifică ceva spiritual pentru că noi prin cel extern putem să ne apropiem de spiritual". Prin aceasta, Luther a revenit la concepția augustiniană. Sacramentul este o lucrare simbolică, care aduce credinciosului ceea ce ea semnifică în mod exterior. Aceste idei le întâlnim deci mai târziu, dar cu modificări, căci sacramentul dă ceva celui necredincios și accentul deosebit este pus pe faptul că există o adevărată influență exercitată[521]. Conform unei concepții obișnuite, Luther în critica adusă învățăturii romano-catolice despre sacrament a scos în evidență cuvântul în detrimentul sacramentului. Această opinie se întemeiază totuși pe o interpretare greșită a însemnătății cuvântului la Luther. Pentru el, cuvântul este echivalent cu mesajul Evangheliei, care se prezintă atât prin propovăduirea cuvântului cât și prin sacrament. „Prin cuvânt și sacrament ca prin niște mijloace se împărtășește Sfântul Duh". Prin sacrament, ca și prin propovăduire, omul întâlnește mesajul despre Hristos și el dobândește dreptate înaintea lui Dumnezeu, când el crede în

---

520 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 282.

521 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 268.

sacrament, adică în Evanghelie[522]. Critica lui Luther adusă învăţăturii catolice despre sacrament nu depinde de faptul că el apreciază sacramentul mai puţin, ci de noua lui înţelegere a justificării. Conform concepţiei scolastice, prin sacrament se infuzează omului dreptatea, ca o calitate reală, psihică, pe care Dumnezeu poate într-adevăr să o recunoască dreptate. Pentru Luther aceasta stă dimpotrivă altfel, căci dreptatea, prin care omul poate să stea înaintea lui Dumnezeu, este întotdeauna o dreptate „străină", dreptatea lui Hristos, care se socoteşte omului, atunci când el primeşte în credinţă mesajul propovăduirii şi sacramentului despre Hristos[523]. Făgăduinţa Evangheliei devine pentru Luther constitutivă în sacrament. În timp ce teologia romano-catolică, cu distincţia aristotelică, deosebeşte între forma sacramentului sau cuvântul consacrat, care garantează valabilitatea, eficacitatea şi materia acestuia, care se constituie din ritul exterior, Luther vorbeşte în schimb despre cuvântul făgăduinţei şi semnele de validare ale acestuia[524].

În tratatul *De captivitate Babylonica* (1520), Luther critică aspru doctrină romano-catolică despre Sacramente. El afirmă că patru din cele şapte Sacramente nu sunt cunoscute din Scriptură. Aici rămân numai trei (Botezul, Cina Domnului şi Pocăinţa), strict vorbind, deşi Pocăinţa nu poate fi descrisă ca un sacrament. Prin urmare, în mod gradat, a devenit obişnuit, ca Pocăinţa pierzând în întregime caracterul ei sacramental, să se numere numai

---

522 Valter Lindström, *Sakrament. Dogmhistoriskt,* în "Nordisk Teologisk Uppslagbok", Band III, Lund, 1957, col. 454.

523 Valter Lindström, *Sakrament. Dogmhistoriskt,* în "N. T. U.", Band III, Lund, 1957, col. 454.

524 Valter Lindström, *Sakrament. Dogmhistoriskt,* în "N. T. U.", Band III, Lund, 1957, col. 454

două Sacramente[525]. Concepția despre Sacramente se înțelege în mod natural în legătură cu noțiunea de Biserică. Afirmația că după Reformă, Creștinismul nu mai este o religie sacramentală este tăioasă, dar în mod principal dreaptă. Principiul fundamental este pentru Luther întotdeauna cuvântul și din acesta urmează credința. Dumnezeu, în chipul lui Hristos cel propovăduit, este prezent prin cuvântul său bogat în făgăduință și bunul mântuirii devine real în credință. Luther susține puternic acest punct de vedere în legătură cu afirmațiile sale despre însușirile Bisericii adevărate în lucrarea *Wider Hans Worst* (1541)[526]. De asemenea, când el tratează Botezul și Euharistia el accentuează că, Cuvântul este totul. Prin aceasta concepția nouă despre har apare corect. După Luther, harul este voința binevoitoare a lui Dumnezeu, care trebuie să devină clară și evidentă pentru om ca el să poată să se consoleze[527]. În scrierea *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), Luther s-a separat de învățătura romano-catolică despre Sacramente. Din cele șapte Sacramente tradiționale se desemnează numai două care sunt Sacramente adevărate, Botezul și Euharistia (apoi urmează Pocăința, pe care Luther la început o socotește ca sacrament). Numai ele sunt semne impuse prin instituire dumnezeiască și însoțesc făgăduința dumnezeiască a harului. În sacrament, cuvântul făgăduinței este unit cu semnul. Prezentarea despre o putere, care acționează prin lucrarea proprie (*opus*

---

[525] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 282-283.

[526] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 146.

[527] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från meeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 146.

operatum) este respinsă. Cuvântul dumnezeiesc este cel care acţionează şi nu lucrarea omenească[528]. Luther a dezvoltat învăţătura sa despre Sacramente în cunoscuta scriere *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520). Botezul şi Euharistia sunt pentru Luther semne active ale harului, care făgăduiesc harul tuturor, dar într-adevăr acesta se dă numai celor credincioşi. De asemenea, acesta este punctul de vedere stabil al lui Luther pe fundamentul Cuvântului şi credinţei, chiar dacă el mai târziu a acordat o mai mare importanţă părţii reale a Sacramentelor, adică ideii că semnele exterioare dau ceva celor credincioşi[529].

În *Schmalkaldische Artikel* (1537), Luther coordonează Cuvântul şi sacramentul. „Noi voim acum să ne întoarcem la Evanghelie, care în multe feluri ne dă nouă sfat şi ajutor contra păcatului, căci Dumnezeu este supraabundent de bogat în harul Său. Mai întâi, prin cuvântul oral, prin care se predică iertarea păcatelor în toată lumea, care este sarcina şi funcţia propriu zisă a Evangheliei. În al doilea rând, prin Botez. În al treilea rând, prin Sacramentul sfânt al altarului. În al patrulea rând, prin puterea cheilor şi de asemenea prin adunările şi încurajările reciproce ale fraţilor (cum se spune) la Matei 18: „Acolo unde sunt doi sau trei adunaţi"[530]. După Friedrich Brunstäd, coordonarea

---

[528] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 218.

[529] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 146.

[530] *Die Schmalkaldischen Artikel, C IV, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben in Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930,* Göttingen, 1976, p. 449; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Philadelphia, 1959, p. 310; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 331.

cuvântului şi sacramentului este fundamentată pe bogăţia harului dumnezeiesc, care se arată nu numai într-un fel, ci în diferite feluri. Aceasta este o concepţie de bază a Luteranismului. Este important că prezenţa în acelaşi timp a celor două este modul deosebit al lucrării dumnezeieşti, în care Dumnezeu se adresează nouă în cuvânt şi sacrament[531]. Luther arată necesitatea sacramentului când vorbeşte despre Botez în *Grosser Katechismus* (1529). „Botezul nu este o apă simplă, ci o apă care conţine cuvântul şi porunca lui Dumnezeu şi se sfinţeşte prin ele"[532]. Luther afirmă de asemenea în *Catehismul Mare* că: „în numele lui Dumnezeu", adică pe baza cuvântului şi poruncii sale, „se botează, şi această înseamnă că nu se botează de oameni, ci de Dumnezeu însuşi şi cu toate că aceasta se întâmplă prin mâna unui om, Botezul este totuşi o lucrare proprie a lui Dumnezeu adevărat"[533].

3. 12. 1. Botezul

Luther prezintă un punct de vedere legat de teoria lui despre Botez în *Sermon von dem heiligen, hochwürdigen Sakrament der Taufe* (1519). Semnul este distins de însemnătatea Botezului. Aceasta din urmă constă în următoarele două aspecte: 1. Datoria de a muri păcatului, pentru că prin Botez o sentinţă a morţii este pronunţată

---

[531] Fr. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p. 136.

[532] *Grosser Katechismus, IV, 14, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 693, 33; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, p. 438.

[533] *Grosser Katechismus, IV, 10, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 692, 40; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 473.

asupra omului natural: „Prin urmare te acoperi tu însuţi cu numele lui Dumnezeu". Astfel, o moarte binecuvântată începe cu Botezul; 2. Botezul înseamnă „naştere spirituală". Acesta, la fel ca şi „sporirea harului şi dreptatea", „încep în Botez, dar continuă până la moarte", pe fundamentul că Dumnezeu prin Botez face un legământ cu omul, din care rezultă atât renaşterea cât şi iertarea păcatelor, aşa că ambele sunt continui[534]. Botezul exprimă participarea creştinului la moartea şi învierea lui Hristos. Creştinul va muri zilnic păcatului şi un nou om va învia. În timp ce Luther respinge prezentarea scolastică (thomistă) despre o putere care sălăşluieşte în apă, el se îndreaptă puternic împotriva desconsiderării semnului exterior de către entuziaşti. El arată că nu este apa ca atare, care lucrează, ci apa unită cu Cuvântul[535]. Dumnezeu însuşi este cel care a instituit semnele sacramentului şi de aceea Botezul este lucrarea lui Dumnezeu şi nu acţiunea omului. Botezul, care se săvârşeşte de un slujitor nevrednic este valabil, iar eficacitatea sacramentului nu este dependentă de credinţa celui botezat. Cel care primeşte Botezul fără credinţă nu trebuie să se boteze din nou, în cazul în care el ajunge la credinţă[536]. În ceea ce priveşte problema credinţei copiilor botezaţi, Luther nu consideră că aceasta este o problemă esenţială. El reţine răspunsul tradiţional, după care credinţa naşilor înlocuieşte aici pe aceea a copiilor, dar exprimă în alte împrejurări părerea că de asemenea în cazul copiilor trebuie să se

---

534 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 283.

535 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1956, p. 211.

536 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 218.

presupună o credință ca lucrare a Cuvântului dumnezeiesc. Botezul copiilor se presupune și se consideră valabil față de teoriile entuziaștilor despre botezul la maturitate, cu motivația că mântuirea lui Hristos privește de asemenea pe copii[537].

3. 12. 2. Cina Domnului[538]

3. 12. 2. 1. Prezența reală a Domnului în Euharistie

În acest capitol am folosit numirea de Cina Domnului specifică teologiei protestante.

Punctul de vedere al lui Luther despre realitatea prezenței reale este același în mod constant, anume că Trupul și Sângele lui Hristos sunt prezente în Euharistie sub pâine și vin[539]. În lucrarea *Kleiner Katechismus* (1529), el răspunde la întrebarea „Ce este sacramentul Altarului", cu cuvintele: „Sacramentul Altarului este Trupul adevărat și Sângele adevărat ale Domnului nostru Iisus Hristos, sub pâine și vin, instituit de Hristos însuși,

---

[537] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 211.

[538] Pentru învățătura luterană despre Euharistie a se vedea: Fr. H. R. Frank, *Die Theologie der Concordieformel*, Band III, Erlangen, 1863; Hermann Sasse, *Die Lehrentscheidung der Konkordieformel in der Frage des hl. Abendmahls*, în „Vom Sakrament des Altars", Leipzig, 1941, p. 133-193; Hans Grass, *Die evangelische Lehre vom Abendmahl*, în „Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantischen Quellen", Heft 3, Lüneburg, 1961; Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Philadelphia, 1961; Leif Grane, *Confessio Augustana*, Stockholm, 1967.

[539] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 293.

dat nouă creştinilor pentru a mânca şi a bea"[540]. Acest punct de vedere îl adoptă Luther după 1520 şi îl păstrează întotdeauna. El recunoaşte că în jurul anului 1519 s-ar fi gândit să renege prezenţa reală, dar constată în acelaşi timp, că fundamentul biblic al acestei învăţături a fost aşa de stabil, că el nu a putut să nu plece de la acest fundament biblic. Cuvintele Sfintei Scripturi au fost determinante pentru Luther au fost acelea din I Cor., 10, 16. Luther ştie că în această credinţă în prezenţa adevărată a Trupului şi Sângelui lui Hristos este de acord cu Sfinţii Părinţi, cu catolici, cu scolasticii şi întreaga creştinătate. El consideră pe cei care nu recunosc prezenţa reală ca eretici[541]. Învăţătura lui Luther despre Cina Domnului, în forma pe care el a asumat-o în disputa cu Zwingli, necesită atenţia următoare. Aici este prezentată concepţia lui despre sacrament înainte de izbucnirea controversei. Punctul de plecare este tratatul: *Ein Sermon von der hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften* (1519). „Sensul sau lucrarea" sacramentului este aici comuniunea, *communio*. Acest sacrament stabileşte o comuniune cu Hristos şi toţi sfinţii din cer şi de pe pământ, astfel că toate binecuvântările, suferinţele şi păcatele sunt comune tuturor. De aceea, cel care se împărtăşeşte poate să se consoleze cu meritul lui Hristos şi reprezentarea lui şi mijlocirea sfinţilor de sus şi a Bisericii de pe pământ[542]. Luther afirmă despre

---

[540] WA 30 I, 315; *The Book of the Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Translated and edited by* Theodore G. Tappert, Philadelphia, 1959, p. 351.

[541] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament,* Åbo, 1968, p. 294.

[542] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 287-288.

sacramentul Euharistiei. „În al patrulea rând. Semnificaţia sau lucrarea acestui sacrament este comuniunea tuturor sfinţilor. Aceasta pentru că ea (Cina Domnului) se numeşte de asemenea, după numele său obişnuit, *communio*, adică, comuniune şi communicare în latină înseamnă să primeşti această comuniune, după cum zicem în germană *zum Sakrament gehen* şi aceasta vine din faptul că Hristos, cu toţi sfinţii, este un trup spiritual... Astfel, toţi sfinţii sunt membrele lui Hristos şi ale Bisericii, care este o cetate a lui Dumnezeu veşnic şi spiritual şi cel care a fost primit în această cetate a fost primit în comunitatea sfinţilor şi a fost încorporat în trupul spiritual al lui Hristos şi devine unul dintre membrele sale"[543]. Astfel, comuniunea realizată de Cina Domnului este simbolizată în pâine şi vin, compuse din multe boabe şi struguri şi în faptul că noi mâncăm pâine şi bem vin şi astfel ele se transformă în trupurile noastre pentru că ele devin una cu noi[544]. Luther spune că: „Mai presus de toate acestea, El nu a instituit această dublă formă ca un lucru gol, ci aceasta este trupul său adevărat şi natural, pe care El l-a dat în pâine şi sângele său adevărat şi natural, pe care L-a dat în vin, pentru ca să dea un sacrament sau un semn perfect. Căci, după cum pâinea a fost transformată în trupul său adevărat şi natural şi vinul în sângele său natural şi adevărat, de asemenea, în mod adevărat, noi vom fi atraşi şi transformaţi în trupul spiritual, adică, în comuniunea lui Hristos şi a tuturor sfinţilor şi puşi în posesiunea tuturor virtuţilor şi harurilor lui Hristos şi ale

---

543 Martin Luther, *Oeuvres. Tome IX. Un Sermon sur le trés-vénerable sacrament du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries*, Paris, 1961, p. 16.

544 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 272.

sfinților"[545]. Interesul lui Luther se centrează pe această prezență trupească a lui Hristos numai din punctul de vedere al unei convingeri[546]. Luther afirmă: „Că Hristos a dat trupul său pentru ca să fie practicată semnificația sacramentului, adică, comuniunea și transformarea prin iubire și că el prețuiește mai puțin trupul său natural decât trupul său spiritual, adică, comuniunea sfinților săi; de asemenea nu are importanță dezavantajul, în special în acest sacrament, că credința în această comuniune cu El și cu sfinții săi se exercită bine și devine puternică în noi și că, din exemplul acesta, noi vom practica bine comuniunea... Îți este mai necesar să se considere trupul spiritual decât trupul natural al Hristos și îți este mai necesar să ai credința în trupul spiritual decât în trupul natural. Pentru că trupul natural fără trupul spiritual nu servește la nimic în acest sacrament, trebuie ca o transformare să se producă și ca ea să lucreze prin iubire"[547].

Când Luther descrie Trupul lui Hristos așa cum acesta este prezent în Cina Domnului, el urmează în mare măsură teologia dinainte. Trupul care se dă nouă în Cina Domnului este același trup care a umblat pe pământ, care înviat pe Lazăr, a vindecat leprosul, a întins mâna lui Petru, care se afunda în mare și a făcut minuni și binefaceri. Acest trup se dă nouă acum, care este la

---

[545] Martin Luther, *Oeuvres. Tome IX. Un sermon sur le trés-vénerable sacrament du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries* (1519), Paris, 1961, p. 22-23.

[546] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 286.

[547] Martin Luther, *Oeuvres. Tome IX. Un Sermon sur le trés-vénerable sacrament du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries* (1519), Paris, 1961, p. 24-25.

dreapta Tatălui. Când se oficiază mesa conform ordinii, pe care Hristos a instituit-o, acolo este sub chipul pâinii, Trupul adevărat al lui Hristos, care s-a dat pentru noi pe cruce şi sub chipul vinului, Sângele adevărat al lui Hristos, care s-a vărsat pentru noi. Deci nu este vorba despre un trup spiritual, ci despre Trupul care s-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria. Acest Trup şade acum de-a dreapta Tatălui în persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos şi este Dumnezeu adevărat şi veşnic cu Tatăl, din care El este născut din veşnicie. Prin urmare este vorba despre Trupul lui Hristos, în starea pe care acesta o are în timpul dintre Înălţarea la cer şi parusie. Acest trup nu se împărtăşeşte numai celor sfinţi şi vrednici, ci şi celor păcătoşi şi nevrednici[548]. Aceasta înseamnă că în Cina Domnului nu numai Hristos cel răstignit, ci şi cel înălţat este activ, care oferă astăzi comunităţii lui trupul odată dat pe cruce. „În acest sacrament El ne oferă întreaga comoară pe care El a adus-o din cer pentru noi" (*Grosser Katechismus V, 66*). Trupul şi Sângele lui Hristos în Cina Domnului sunt Trupul şi Sângele, pe care Hristos după Întruparea Sa, le-a dat şi vărsat pe cruce şi pe care El acum ca Hristos înălţat la cer le dă nouă. Nu numai Hristos cel care a murit, ci şi Hristos înviat şi înălţat lucrează această dăruire. Nu numai El, care este pe drumul crucii, ci şi El care stă de-a dreapta Tatălui este prezent în Cina Domnului[549]. Împotriva obiecţiilor că aceasta ar fi în dezacord cu onoarea lui Dumnezeu de a se împărtăşi în acest fel, Luther subliniază că onoarea lui Dumnezeu

---

[548] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mor bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 294-295.

[549] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 160-161; Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, 1940, p. 223-224.

constă în faptul că El pentru om s-ar dărui în mod cel mai profund şi că El vine în trup, în pâine şi în gura şi inima omului[550]. Identitatea dăruirii Trupului odinioară pe cruce şi acum în Cina Domnului are baza sa în cuvintele lui Iisus Hristos de instituire a Cinei Domnului şi în identitatea Domnului răstignit şi înviat. Domnul înălţat se confirmă pe El însuşi şi lucrează conform cuvintelor, pe care El le-a făgăduit în smerenia sa, când a instituit Euharistia. În Euharistie, Trupul lui Hristos răstignit şi Trupul lui Hristos înălţat la cer nu pot fi separate de Hristos însuşi cel răstignit şi înălţat[551]. „În Cina Domnului, Trupul şi Sângele lui Hristos sunt cu adevărat şi substanţial prezente şi sunt cu adevărat oferite cu acele lucruri care sunt văzute, pâinea şi vinul. Noi vorbim despre prezenţa lui Hristos înviat, ştiind că „moartea nu mai are stăpânire asupra Lui" (Rom. 6, 9)[552]. Noi nu îndrăznim să nu luăm în seamă învierea Trupului răstignit pe cruce, când astăzi noi primim Trupul şi Sângele lui Hristos. Dacă Hristos cel viu este prezent trupeşte în Cina Domnului, atunci noi credem că Trupul înviat, preamărit al Domnului înălţat la ceruri este dat şi primit. Pe de altă parte, Trupul înălţat nu poate niciodată să fie separat de Trupul răstignit pe cruce, semnele pe care El le poartă. Problema privind faptul dacă în Cina Domnului este primit Trupul răstignit sau preamărit este în orice caz pusă impropriu, pentru că Trupul preamărit este acelaşi cu Trupul, care a fost răstignit pe cruce. În doctrina despre Cina Domnului

---

[550] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mor bakgrunden av Gabriel biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 295.

[551] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 161.

[552] *Apology of the Augsburg Confession, X, 4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 179-180.

trebuie să fie accentuat acest adevăr că Hristos înălţat este prezent trupeşte ca Hristos răstignit şi Trupul şi Sângele lui Hristos înălţat sunt prezente ca Trupul răstignit pe cruce şi Sângele vărsat pe cruce[553].

Conflictul cu entuziaştii şi cu Zwingli, îl constrânge pe Luther să accentueze în mod deosebit că este vorba despre o prezenţă trupească. Trupul şi Sângele lui Hristos sunt prezente în Cina Domnului şi nu numai Duhul Său. Aici este vorba despre o împărtăşire trupească, nu numai o împărtăşire spirituală cu Hristos. Luther întrebuinţează numeroase argumente pentru a demonstra aceasta. Dacă ar fi vorba numai despre o împărtăşire spirituală, nu ar mai fie nevoie să se menţioneze Trupul şi Sângele lui Hristos distinse în sine şi ar fi de ajuns că s-a vorbit despre Hristos[554]. Prezenţa trupului lui Hristos în Cina Domnului este prin urmare desemnată să ne amintească că El şi-a dat trupul pentru ca o comuniune a iubirii să fie stabilită. Prezenţa trupului lui Hristos în Cina Domnului a fost credinţa stabilă a lui Luther de la început. El a considerat refuzarea ei ca o erezie husită, dar din anul 1520, el a respins expres transsubstanţiaţia. Este o ficţiune tomistă, că numai accidenţii pâinii şi vinului sunt prezenţi, dar nu şi substanţa. Luther, apelând la Pierre d'Ailly, adoptă punctul de vedere predominant în teologie de la Duns Scotus şi Occam, că substanţa pâinii rămâne şi cu ea trupul lui Hristos este în acelaşi timp dat. Pâinea şi vinul sunt semne, „sub care există cu adevărat Trupul şi Sângele

---

[553] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 161; Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1940, p. 224-225.

[554] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Bielas uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo Akademi, Åbo, 1968, p. 296.

lui Hristos"[555]. Semnificaţia acestei prezenţe a Trupului lui Hristos constă în faptul că ea este „o pecete plină de putere şi cea mai măreaţă şi semn". Prezenţa trupului lui Hristos atestă şi confirmă harul lui Dumnezeu[556].

„În scrierea *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), învăţătura romano-catolică despre Cina Domnului este atacată în următoarele trei puncte: 1. Interzicerea împărtăşirii din potir a laicilor. Aceasta este împotriva instituirii lui Hristos şi se întemeiază pe anumite speculaţii precare, că totul există într-unul din elemente; 2. Învăţătura despre transubstanţiaţie, anume concepţia că pâinea şi vinul s-au transformat şi au pierdut substanţa lor naturală. De asemenea acestei teorii îi lipseşte sprijinul în Sfânta Scriptură. Nu există nici un motiv să se accepte, că pâinea încetează să fie pâine naturală; 3. Jertfa mesei, prin care mesa devine o jertfă a omului şi în parte s-a degradat într-o adevărată „problemă". Cina Domnului nu este o lucrare, pe care omul o împlineşte pentru a se împăca cu Dumnezeu"[557]. Luther scrie în *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520): „Abordăm acum, în primul rând, Sacramentul Pâinii... Cea dintâi captivitate a acestei taine se referă la materia şi deplinătatea ei pe care ne-a răpit-o Roma. Nu aceia păcătuiesc împotriva lui Hristos, care se împărtăşesc numai sub o formă, deoarece Hristos n-a poruncit să se întrebuinţeze nici una, ci aceia păcătuiesc care opresc a se da sub amândouă formele celor

---

[555] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 286-287.

[556] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 273.

[557] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 218-219.

ce vor s-o primească astfel... A doua captivitate a acestei taine este mai de suportat, întrucât priveşte credinţa, dar nu e nimic mai primejdios decât a te atrage de ea, fără să mai pomenim de a o osândi. În această privinţă mă vor numi wiclefist şi eretic de toate nuanţele... dar dacă evangheliştii scriu lămurit, că Hristos a luat pâinea şi a binecuvântat-o şi după aceea Faptele Apostolilor şi Apostolul o numesc pâine, trebuie să înţelegem pâine reală şi vin real. Cum apoi nu e nevoie să admitem transsubstanţierea prin puterea lui Dumnezeu, trebuie s-o socotim ca o născocire a minţii omeneşti, care nu se întemeiază nici pe Sfânta Scriptură, nici pe raţiune. A treia captivitate a aceleaşi taine este acel îngrozitor abuz, pentru care azi în Biserică nimic nu se crede aşa de general şi de mult ca învăţătura că mesa ar fi o faptă bună şi jertfă"[558]. „Acest abuz a produs alte abuzuri, până ce credinţa în taină s-a stins cu totul şi din sfintele Taine s-au făcut curate târguri, cârciumi şi bănci. De aici în Biserică se vând, se cumpără, se tocmeşte, se învoieşte tot felul de prietenii, frăţii, intervenţii, câştiguri, aniversări, zile comemorative şi alte asemenea traficuri de care atârnă toată întreţinerea papilor şi călugărilor. Din I Corinteni 2, 24-25, vezi că ceea ce numim mesă, este o făgăduinţă de iertarea păcatelor, dată de Dumnezeu nouă, şi anume o astfel de făgăduinţă, care a fost pecetluită de moartea Fiului lui Dumnezeu. Dacă este făgăduinţă, atunci intrarea la ea nu se obţine prin fapte, puteri sau merite proprii, ci prin credinţă, căci unde e un cuvânt de făgăduinţă al lui

---

[558] Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la captivite babylonienne de l'Eglise*, Labor et Fides, Geneve, 1966, p. 168, 175, 177, 181-182; WA 6, 507, 508-509, 512; I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, T. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 249.

Dumnezeu, acolo este nevoie de primirea prin credinţă din partea omului. Acesta este adevărat: Dumnezeu obişnuieşte ca la fiecare făgăduinţă a Sa să adauge un semn ca aducere aminte de făgăduinţa Sa. La mesă, ca coroană a tuturor făgăduinţelor Sale, a adăugat ca semn de aducere aminte sângele său în pâine şi vin, cum zice: „Aceasta s-o faceţi spre pomenirea Mea". Încă o confuzie de înlăturat, că în general se crede că mesa e jertfă. Pâinea şi vinul se aduc în binecuvântare, ca să fie sfinţite prin cuvânt şi rugăciune. După ce s-au sfinţit nu se mai aduc, ci se primesc ca un dar ce vine de la Dumnezeu. Evanghelia nu recunoaşte mesei caracterul de jertfă"[559]

În concepţia despre însemnătatea Cinei Domnului, Luther pleacă de la istorisirea biblică despre instituirea acesteia. Aici este vorba despre testamentul lui Iisus Hristos către ucenici, prin care darul harului Lui şi iertarea păcatelor se împărtăşesc oamenilor. După cum partea esenţială la Botez este apa şi Cuvântul, tot aşa partea esenţială în Cina Domnului este primirea trupului lui Hristos şi cuvintele făgăduinţei, „Luaţi, mâncaţi, Acesta este Trupul Meu... Beţi dintru acesta toţi, Acesta este Sângele Meu, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor". Mai întâi, când Cuvântul vine la sacrament, Cina Domnului este un sacrament. Aici se folosesc cuvintele Fer. Augustin: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Prin aceasta se respinge orice mod magic de considerare, care ar aparţine învăţăturii despre transsubstanţiaţie[560].

---

[559] Luthers Werke für das christliche Haus, 2, 375; I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, T. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 249-250.

[560] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 212.

3. 12. 2. 2. Modul prezenţei reale

Prima mare contrazicere dintre Luther şi teologia romano-catolică în problema Cinei Domnului priveşte raportul dintre Trupul şi Sângele lui Hristos şi elementele Cinei Domnului. Această contrazicere a avut loc în *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520). Luther trimite în această lucrare la faptul că el în timpul studiilor sale teologice a citit în comentariile de sentinţe ale cardinalului de Cambrai, că se poate gândi că pâinea şi vinul dăinuie în Euharistie, dar că Biserica a stabilit interpretarea pe care teologii nominalişti o urmează[561]. Astfel, Luther afirmă: „Pe vremuri, atunci când studiam teologia scolastică, cardinalul de Cambrai (Pierre d'Ailly, +1425), mi-a furnizat într-o zi o temă de reflecţie. Comentând cu multă profunzime a patra „Carte a Sentinţelor", el zicea că ar fi mult mai adevărat - şi că ar trebui să presupunem astfel mai puţine minuni prisositoare – de a vedea pe altar pâine adevărată şi vin adevărat mai mult decât simpli accidenţi, dacă Biserica nu ar fi decis contrariul. Prea târziu, când eu am văzut că Biserica era aceea care a hotărât astfel, şi anume aceea a lui Thoma d'Aquino, ceea ce vrea să spună cea a lui Aristotel, eu am prins curaj şi chiar dacă eu până atunci am rămas nehotărât, eu m-am declarat în toată fermitatea conştiinţei de părerea deja indicată, după care (în sacrament) este vorba de pâine adevărată şi vin adevărat, în care trupul adevărat şi sângele adevărat ale lui Hristos nu se găsesc mai puţin decât gândim aceste specii când ei

---

[561] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biles uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 299.

le pun sub accidenţii lor"[562]. Luther a putut în acest context să trimită la fel de bine la Gabriel Biel. După o nesiguranţă parţială, Luther în final a devenit sigur în conştiinţa sa despre concepţia că în Cina Domnului este pâine adevărată şi vin adevărat, în care trupul adevărat şi sângele adevărat ale lui Hristos sunt în acelaşi mod şi nu într-un grad mai mic prezente decât consideră teologii medievali cu vorbirea lor despre accidenţi[563]. Luther precizează poziţia sa faţă de teologia medievală reprezentată mai ales de Gabriel Biel în legătură cu Cina Domnului. „Eu m-am decis pentru că eu am văzut că opiniile tomiste, care ar fi aprobate de Papă sau de conciliu, nu încetează de a fi opinii şi nu devin articole de credinţă, chiar dacă un înger din cer ar decide altfel"[564]. Luther consideră desigur că, în această problemă, oricine poate să susţină fără pericol pentru mântuirea sa sau învăţătura despre transsubstanţiere sau concepţia lui, dar subliniază că raţiuni biblice l-au condus pe el la acest punct de vedere. Cuvântul lui Dumnezeu va fi păstrat pe cât este posibil în sensul său cel mai simplu şi dacă nu este constrâns de circumstanţe evidente, nu trebuie să se accepte nici o interpretare, care este în dezacord cu pretenţia gramaticii şi importanţa propriu zisă a

---

[562] WA 6, 508; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité babylonienne de l'Eglise. Prélude*, Paris, 1966, p. 176. Luther se referă aici la celebrul „Manual" teologic al lui Petru Lombard, pe care întreg Evul Mediu l-a comentat, şi, între alţii, Pierre d'Ailly (Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité babylonienne de l'Eglise. Prélude*, Paris, 1966, p. 176, nota 2).

[563] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 299.

[564] WA 6, 508; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité babylonienne de l'Eglise. Prélude*, Paris, 1966, p. 176-177.

cuvintelor[565]. Luther spune: „Căci ceea ce se afirmă în afara Scripturii sau a unei Revelaţii dovedite, este permis gânditorului, dar nu este necesar să-l credem. Dar, lipsită de fundament în Scriptură şi în raţiune, această opinie a lui Thoma d'Aquino este atât de nehotărâtă că mie îmi pare că nu a fost bine cunoscută nici filozofia sa, nici dialectica sa. Căci Aristotel vorbeşte de accidenţi şi de subiect cu totul altfel decât face Thoma d'Aquino. Eu sunt îndurerat pentru un om aşa de mare, care s-a străduit, în lucrurile credinţei, nu numai să împrumute opiniile lui Aristotel, ci să le fondeze pe ale lui atunci când el nu l-a înţeles; construcţie mai fericită pe cele mai fericite fundamente"[566]. Aceasta face că trebuie să se ia în consideraţie că în Cina Domnului este vorba despre pâine şi vin cu adevărat. Luther consideră învăţătura despre transsubstanţiaţie ca o încercare eşuată de a înţelege Cina Domnului cu ajutorul filozofiei aristotelice şi arată că această încercare a dus gândirea creştină la absurdităţi nenumărate, de care s-ar putea elibera dacă s-ar lăsa pâinea să fie pâine[567]. Luther afirmă că: „În plus, timp de mai mult de o mie două sute de ani, Biserica ea însăşi a mărturisit corect credinţa sa. În nici o parte, niciodată Sfinţii Părinţi nu s-au gândit la această transsubstanţiere (acest cuvânt şi această iluzie extravagante!), până în momentul în care pseudo-filozofia lui Aristotel a întreprins că cuprindă Biserica, în timpul ultimilor trei sute de ani, în cursul cărora alte lucruri au fost decise pe nedrept, anume că fiinţa dumnezeiască nu poate să se

---

565 Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 299-300.
566 WA 6, 508; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité babylonienne de l'Eglise. Prélude*, Paris, 1966, p. 177.
567 Fredric Cleve, *Luthers nattvardlära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 300.

nască, nici să fie născută; că sufletul este forma substanțială corpului uman și alte afirmații asemănătoare, pe care ei le emit fără rațiune, nici cauză, a consimțământului însuși al cardinalului de Cambrai"[568]. Deși Luther respinge astfel ideea de transformare a elementelor euharistice, el include în același timp prezența reală și esențială în sacrament. Pâinea și vinul sunt în virtutea Cuvântului și a instituirii lui Hristos trupul adevărat și sângele adevărat, care se împărtășesc sub chipurile pâinii și vinului. Deja în nominalism, la Pierre d'Ailly, există idei, la care Luther ar putea să se asocieze (așa numita teorie a consubstanțiației): aceasta este cu adevărat pâine și vin. Pâinea și vinul se împărtășesc în, cu și sub elementele exterioare, prin care se dă trupul și sângele lui Hristos, după cum reiese din sensul simplu al cuvintelor de instituire. Aceasta are loc într-un mod cu totul de neînțeles pentru rațiune[569]. Lucrarea *De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium* (1520) ne demonstrează ideile din învățătura despre sacramente. Făgăduința tuturor Sacramentelor este iertarea păcatelor. Apoi ele impun credința. Cuvântul făgăduinței este de aceea lucrul principal[570]. Semnul sacramentului și făgăduinței comemorative în Cina Domnului este Hristos, în trupul și sângele Său date morții și în pâinea și vinul, care nu sunt transformate. Luther a modificat aici tradiția catolică despre prezența reală, în aceea că a înlocuit învățătura despre transsubstanțiație, prin aceea a nominalismului,

---

[568] WA 6, 509; Martin Luther, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité de l'Eglise*, Paris, 1966, p. 178.
[569] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 219.
[570] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 4. Auflage, Halle a. S., 1906, p. 734.

primind doctrina despre consubstanţiaţie. Luther spune că el şi-a creat concepţia după Pierre d'Ailli[571].

În ceea ce priveşte învăţătura lui Luther despre Cina Domnului situaţia este mai complicată. Concepţia lui despre Cina Domnului nu este aceeaşi după 1525. Desigur, nu se poate spune că Luther a negat vreodată prezenţa reală a lui Hristos în Cina Domnului, dar problema nu l-a interesat de la început. Înainte de 1525, el a considerat că cea mai importantă funcţie a Cinei Domnului a fost să ofere iertarea păcatelor şi prin aceasta să introducă pe primitor în Biserică, Trupul lui Hristos. În lupta împotriva lui Zwingli problema despre prezenţa trupească a lui Hristos în pâine şi vin a devenit pentru prima dată importantă pentru Luther[572]. Argumentul principal împotriva lui Zwingli este trimiterea la Sfânta Scriptură, care conform lui Luther în cuvinte clare şi evidente propovăduieşte prezenţa reală. Formularea învăţăturii în detaliu se asociază la învăţătura despre consubstanţiaţie a nominaliştilor, care la rândul său este o consecinţă a învăţăturii complicate despre atotprezenţa (ubiqvitatea) lui Hristos[573]. Luther dezvoltă ideea unei uniri sacramentale, care corespunde unităţii celor două firi în Dumnezeu-Omul şi care înseamnă că prin comunicarea însuşirilor, natura umană este prezentă pretutindeni. Această teză anulează afirmaţia despre prezenţa sacramentală specială a trupului lui Hristos, deoarece aceasta înseamnă că trupul lui Hristos putea să se găsească în acelaşi timp oriunde. Prin urmare, Luther a fost constrâns să modifice această

---

[571] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 4. Auflage, Halle, 1906, p. 735.

[572] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 147.

[573] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 147.

învăţătură[574]. El a rezolvat problema nu prin a anula învăţătura despre ubiqvitate, ci prin a explica că pentru om prezenţa lui Hristos este evidentă acolo unde Cuvântul lui Dumnezeu propovăduieşte aceasta. Prezenţa reală a lui Hristos în Euharistie se condiţionează de o decizie deosebită a voinţei. Prin aceasta, la învăţătura despre atotprezenţă (*ubiqvitate*), se adaugă prezentarea despre o *volipresens*, o prezenţă într-un sens special unde cel atotprezent vrea aceasta. În forma pâinii şi vinului se primeşte trupul şi sângele lui Hristos. Cu toate că Luther deviază cu aceasta de la principiul Sfintei Scripturi, scopul lui a fost totuşi de a păstra autoritatea Scripturii. Împotriva tendinţei lui Zwingli de a pune raţiunea deasupra Sfintei Scripturii, Luther ţine puternic la expresia *Acesta este* din cuvintele de instituire[575].

Concepţiile despre prezenţa reală s-au format mai ales în timpul aşa numitei dispute despre Cina Domnului după 1520. Adversarii lui Luther au fost, pe de o parte, entuziaştii cu Karlstadt în speţă, pe de altă parte, Zwingli şi teologii Oecolampadius şi Bucer influenţaţi de el[576]. În scrierea *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), Luther a acţionat împotriva lui Karlstadt şi a concepţiei lui despre sacrament. Apoi a intrat în luptă şi Zwingli. În lucrarea *Amica Exegesis* (1527), Luther s-a ridicat în mod direct împotriva acestuia. Scrieri mai mici au fost schimbate între teologi şi în scrierea aprofundată *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), Luther a dat răspunsul său final atacurilor

---

[574] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 147.

[575] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p. 147.

[576] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Lund, 1971, p. 219.

adversarilor[577]. Luther dezvoltă aceste idei în lucrarea *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), în care el expune diferite feluri de unitate, care pot să apară în teologie. El menționează mai întâi unitatea dintre cele trei Persoane dumnezeiești din Sfânta Treime, unde este vorba despre o unitate naturală și ființială, pentru că cele trei Persoane au aceeași ființă. Datorită acestei unități noi putem spune că Dumnezeu este Tatăl, Dumnezeu este Fiul și Dumnezeu este Sfântul Duh[578]. Luther scrie despre unirea celor două firi în persoana lui Iisus Hristos și afirmă că: „din unirea personală rezultă această propoziție după care Dumnezeu este om și omul este Dumnezeu. După cum din unitatea naturală în dumnezeire rezultă această propoziție că Dumnezeu este Tatăl, că Dumnezeu este Fiul, că Dumnezeu este Sfântul Duh și invers, că Tatăl este Dumnezeu, că Fiul este Dumnezeu, etc."[579]. Unitatea care există între trupul și sângele lui Hristos și pâinea și vinul este un fel de unitate cu totul specială. Luther o numește unitate sacramentală. Există două ființe deosebite, pâinea și trupul lui Hristos, dar ele se unesc prin a constitui un sacrament. Prin aceasta pâinea în măsura în care se pecetluiește a fi trupul lui Hristos, se poate arăta la pâine și spune „Acesta este trupul lui Hristos". Cel care vede pâinea, vede trupul lui Hristos, și cel care mănâncă pâinea, mănâncă trupul lui Hristos. Și totuși nimeni nu vede și mănâncă trupul lui Hristos în același fel în care vede și

---

[577] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 212-213.

[578] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 300.

[579] WA 26, 441; Martin Luther, *Oeuvres. De la Cene du Christ – Confession*, Paris, 1964, p. 123.

mănâncă în mod natural[580]. Luther consideră că ceea ce are loc în Cina Domnului este prin urmare o analogie cu ceea ce a avut loc în Întrupare, dar este în acelaşi timp ceva unic. Analogia constă în faptul că două esenţe deosebite se unesc într-o unitate în care are loc un schimb de proprietăţi. O analogie constă în faptul că Cuvântul sau Sfântul Duh lucrează această unitate. Deosebirea dintre Întrupare şi Cina Domnului constă în faptul că Cina Domnului este o unitate între pâine şi vin şi trupul şi sângele lui Hristos, în timp ce Întruparea înseamnă o unitate între firea dumnezeiască şi firea omenească în persoana lui Hristos. Deci, Cina Domnului nu înseamnă o nouă întrupare[581]. Luther subliniază că nu s-ar putea imagina că Hristos trebuie să se coboare din cer pentru ca să poată face trupul Său prezent în pâine şi vin. Conform lui Luther, aceasta ar însemna că Fiul a fost constrâns să părăsească cerul pentru a deveni om. Treimea a fost înainte de Întruparea Fiului prezentă pretutindeni şi prin urmare în Preacurata Fecioară Maria. În acelaşi fel, trupul şi sângele lui Hristos prin unirea personală cu dumnezeirea sunt prezente pretutindeni înainte de săvârşirea Cinei Domnului şi prin urmare sunt în pâine şi vin. După cum Întruparea înseamnă că Dumnezeu a îngăduit voinţei sale de mântuire să devină revelată pentru oameni în Hristos, tot aşa Cina Domnului înseamnă, că Dumnezeu permite ca această voinţă de mântuire să apară aici şi acum. Când Hristos în Cina Domnului leagă trupul Său şi sângele Său de pâine şi vin, aceasta nu înseamnă că El vrea ca firea lui omenească să fie prezentă într-un loc unde aceasta nu a

---

[580] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 301-302.
[581] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 303.

fost înainte, ci El vrea ca aceasta să fie prezentă într-un asemenea loc că aceasta poate fi pentru mântuirea oamenilor. Interesul lui Luther nu priveşte astfel prezenţa reală în sine şi pentru sine, ci prezenţa reală ca un mijloc al mântuirii. Aici este vorba de faptul că trupul atotprezent al lui Hristos poate să acţioneze harul lui Dumnezeu numai dacă acesta întâlneşte omul într-un mod mijlocitor în pâine şi vin. Deci este vorba în acelaşi timp de o prezenţă ascunsă, care se poate înţelege numai prin credinţă[582].

În 1529, Luther şi Zwingli s-au întâlnit împreună cu câţiva alţi teologi, care au participat la discuţii. Luther şi Zwingli au căutat să facă un acord în problema Cinei Domnului şi prin aceasta să realizeze o fuziune între reformatorii germani şi elveţieni. La aşa numita convorbire religioasă de la Marburg (1529), unde a avut loc o întrunire, s-a ajuns la un acord comun în mai multe puncte, dar problema prezenţei trupeşti în sacrament a fost trecută cu vederea, când nu s-a putut ajunge la o concordanţă. Deci, la această convorbire de la Marburg nu s-a ajuns la un acord adevărat. În aşa numita *Wittenberger Koncordie* (1536), care numai pentru un timp a dus la un acord extern, a dominat punctul de vedere luteran, care a devenit dominant pe teren german[583]. Karlstadt şi Zwingli reprezintă concepţia simbolică sau spirituală despre Cina Domnului. Elementele externe sunt numai simboluri ale celor cereşti, mărimi cu totul spirituale, cărora credinţa se adresează. Astfel, nu se poate vorbi despre o prezenţă esenţială sau trupească, ci numai despre o lucrare

---

[582] Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 303-304.
[583] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 220.

simbolică, în care esențială este comuniunea credinței cu Hristos ceresc[584]. Zwingli interpretează expresia *este* din cuvintele de instituire prin *semnifică*: *Aceasta semnifică trupul și sângele meu.* Luther caută sprijin exegetic pentru această interpretare și susține, că aceste cuvinte trebuie să păstreze sensul lor simplu și direct. Aceste cuvinte nu se referă numai la trupul și sângele lui Hristos, într-un mod semnificativ, ci într-un mod real și în ființa lor sunt în sacrament[585]. Când Hristos a unit prezența reală de pâine și vin, aceasta înseamnă că trupul și sângele Lui în întregime sunt prezente în pâinea Cinei Domnului și în toate părțile acesteia. Luther este de acord cu teologia dinainte și el este conștient de aceasta. În ultima sa scriere despre Cina Domnului, *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1544), el scrie: „Deci catolicii învață și nu numai catolicii, ci Sfânta Biserică creștină și noi cu ea că trupul lui Hristos nu este în sacrament într-un mod local..., ci într-un mod definitiv, aceasta înseamnă, că El desigur este acolo..., însă totuși trupește și cu adevărat"[586]. Luther subliniază apoi că fiecare primitor al Cinei Domnului primește pe Hristos întreg și nu numai o parte din el. Trupul lui Hristos nu se poate împărți[587]. Luther poate desigur să ducă analogia dintre Cina Domnului și Întrupare așa de departe, că el poate să-și exprime simpatia cu condamnarea lui Berenger de către Papa Nicolae și să considere că ceea ce se întâmplă cu pâinea Cinei Domnului din cauza unității sacramentale privește trupul lui Hristos, dar în acest context el relevă că trupul

---

[584] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 213.
[585] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 220.
[586] WA 54, 153.
[587] WA 54, 145.

îndumnezeit al lui Hristos nu poate să sufere şi nicidecum nu se poate să fie mâncat, ca o pâine obişnuită[588]. „Vizionarii nu au avut dreptate, ca şi critica asupra dreptului canonic, atunci când ei ponegresc pe Papa Nicolae pentru că a constrâns pe Beranger să facă următoarea mărturisire: că el ar muşca şi sfărâma cu dinţii săi trupul adevărat al lui Hristos. Dumnezeu veghează ca toţi papii să trateze toate problemele în mod creştin cum acest papă a acţionat cu Beranger în această mărturisire. Căci gândirea este că cel care mănâncă... această pâine mănâncă trupul adevărat al lui Hristos şi nu în mod simplu pâine, cum învaţă Wiclif, căci această pâine este desigur trupul lui Hristos exact cum porumbelul este Sfântul Duh şi cum flacăra este îngerul”[589]. Trupul şi Sângele lui Hristos sunt prin urmare prezente în Cina Domnului într-un mod determinat, într-o pâine determinată, fără ca din această cauză să se adapteze după loc. Pentru Luther este vorba despre o prezenţă, sub aceste chipuri, care în mod natural nu exclud că Hristos este în acelaşi timp cu desăvârşire în cer şi pe celelalte mese ale altarelor. Luther nu neagă nicidecum că Hristos poate să se arate într-un mod trupesc, conceptual în orice loc unde El vrea, ceea ce El a făcut după înviere şi ceea ce El va face în ziua din urmă[590]. Luther precizează în acest sens: „Pentru că credinţa noastră susţine că Hristos este Dumnezeu şi Om şi că cele două firi sunt o singură persoană în aşa fel că această persoană nu poate să fie împărţită, Hristos poate să se manifeste într-un mod trupesc şi sesizabil în orice loc

---

588 Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 304.

589 WA 26, 442-443; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Paris, 1964, p. 125-126.

590 Fredric Cleve, *Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo, 1968, p. 304-305.

în care El vrea, cum El a făcut după învierea Sa şi cum va face în ziua din urmă. Dar în afară de acest mod, El poate de asemenea să folosească un alt mod insesizabil, cum El ne-a demonstrat începând de la Evanghelie, în legătură cu mormântul şi uşa închisă"[591].

„Luther şi-a construit teoria lui voind să elimine din învăţătura despre Euharistie dificultăţile întâmpinate de raţiune. De aceea a întemeiat-o fie pe analogia Întrupării, fie pe o ibiquitate a Trupului Domnului. Dar între impanaţie şi Întrupare nu poate exista o analogie reală. Omenitatea e primită în persoana Cuvântului, având şi ea suflet, având şi ea puteri spirituale prin care lucrează Cuvântul sau dând putinţă Logosului să fie şi persoană omenească. Cum să realizeze însă Cuvântul o uniune ipostatică cu ceva pur material? Aceasta ar presupune apoi că pâinea şi vinul sunt permanent în uniune cu Cuvântul în cer. De aceea însuşi Luther a respins apoi teoria unei uniuni ipostatice între Iisus şi pâine, susţinută de Osiander"[592]. Hristu Andruţos expune clar învăţătura ortodoxă faţă de concepţia lui Luther atunci când afirmă că: „Dintre protestanţi, Luteranii definesc, în adevăr, Euharistia ca Taină, în care se dă credincioşilor trupul Domnului *în pâine, cu pâine* şi *sub pâine*, precum şi *în vin* se dă credincioşilor sângele Domnului spre întărire şi necredincioşilor spre osândă"[593]. Hristu Andruţos precizează însă că: „prezenţa aceasta a Domnului la

---

[591] WA 26, 332; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession*, Paris, 1964, p. 58.

[592] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei Confesiuni*, în „Ortodoxia", V, 1953, nr. 1, p. 57; M. J. Scheeben, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Band IV, 1898, p. 560.

[593] Hristu Andruţos, *Simbolica*. Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 279.

împărtăşire nu este *transsubstanţiere*, ci o prezenţă *reală*, adică *ipostatică*, nu, în mod simplu, *virtuală*, în acelaşi fel ca şi unirea ipostatică a celor două firi ale Domnului. Adică, după cum Cuvântul s-a făcut trup, fără să se schimbe în trup, în mod real, tot astfel şi în Euharistie, adevăratul trup şi sânge al lui Hristos există împreună cu vinul şi cu pâinea, precum şi în pâine şi în vin, care sunt, de asemenea, adevărate şi reale. După ei, dovedesc aceasta cuvintele de sfinţire: „acesta este trupul Meu" etc., care nu înseamnă pâinea în sine, ci „ceea ce eu vă ofer în pâine şi cu vin", precum şi alte texte ale Noului Testament" (I Cor., 10, 16; 11, 26)[594]. Hristu Andruţos expune de asemenea foarte clar învăţătura ortodoxă despre prezenţa Domnului în Euharistie în lucrarea sa *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, în care precizează că: „dacă Domnul este prezent în Sf. Euharistie, se naşte întrebarea despre felul acestei prezenţe. Luteranii o înţeleg ca o coexistenţă (consubstanţiaţiune) sau ca oarecare impanaţie a lui Hristos, care ar coexista în elementele pământeşti. Iar după credinţa Bisericii Ortodoxe şi a celei Apusene, elementele se prefac în trupul şi sângele Domnului, rămânând numai forma lor externă. Această schimbare a elementelor, numită la noi prefacere, iar la latini transsubstantiatio, se întemeiază mai întâi pe cuvintele amintite ale instituirii Sf. Euharistii. „Acesta este trupul Meu" şi „acesta este sângele Meu" luate, cum am spus, în înţeles literal, nu însemnează „în pâine este trupul Meu şi în vin sângele Meu", cum afirmă Luther, pentru că aceasta ar fi o accepţie nejustificată. Aceste cuvinte spun numai „ceea ce

---

594 Hristu Andruţos, *Simbolica*. Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 279.

se dă vouă este substanţial trupul Meu", sau „ceea ce vi se arată vouă ca pâine este trupul Meu"[595].

Teologii ortodocşi greci I. Mesoloras, C. Diovuniotis, Hristu Andruţos, I. Karmiris, Panagiotis N. Trembelas, precum şi teologii ortodocşi I. Mihălcescu, Prof. Nicolae Chiţescu, Pr. Prof. D. Stăniloae, au expus clar şi au aprofundat în mod deosebit învăţătura Bisericii Ortodoxe despre Taina Sfântei Euharistii în diferite lucrări dogmatice, dar prezentarea punctelor lor de vedere depăşeşte scopul acestei lucrări, care urmăreşte o expunere istorică a dogmelor şi nu expunerea comparată a învăţăturii de credinţă a celor trei mari confesiuni creştine. Această expunere comparată a învăţăturii de credinţă a celor trei mari confesiuni creştine aparţine Teologiei Simbolice.

4. Elementele catolice din teologia lui Luther

Indiferent dacă elementele catolice conţinute în teologia lui Luther sunt puţine sau multe, cel puţin este sigur că ele aparţin lui Luther în întregime, dar nu „întregii teologii a lui Luther". Urmând linia lui Neander, Ritschl şi mulţi alţii exprimă această opinie[596]. Friedrich Loofs exprimă aceeaşi părere că: „Dezvoltarea Reformei luterane ar fi ajuns la o altă încheiere a Istoriei Dogmelor, decât a fost cazul în final, dacă acele concluzii ale lui Luther, care urmează din ideile sale fundamentale au fost stabilite de el în mod

---

[595] Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*. Traducere autorizată de Dr. Dumitru Stăniloae, Profesor la Academia Teologică „Andreiană", Sibiu, 1930, p. 374-376.

[596] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York. 1961, p. 230.

complet şi printr-o comparare cu întreaga Tradiţie. Fragmentele rămase din vechime au restrâns la Luther valabilitatea noii gândiri, iar acelea de mai târziu au fost sărăcite"[597].

În ce măsură a păstrat Luther elementele catolice este o problemă, care se potriveşte lui „Luther în întregime", dar nu „Creştinismului lui Luther în totalitate". Elementele catolice pe care Luther le-a păstrat ar fi următoarele: 1. Luther a acordat un întreg spaţiu credinţei faţă de faptele bune şi învăţăturii Evangheliei (*doctrina Evangelii*) faţă de practicile, care fac drept pe cineva. El s-a îndreptat astfel spre pericolul de a-şi apropria expresiile unora despre credinţă, care puteau să pară eliberate de credinţă şi fapte bune. Într-adevăr Luther a căzut în acest pericol şi pentru aceasta noţiunea sa despre Biserică devine neclară şi echivocă, precum şi noţiunea sa despre *doctrina Evangelii.* Biserica este comunitatea credinţei şi comunitatea învăţăturii curate[598]. 2. Luther a crezut că el a luptat numai împotriva abuzurilor şi erorilor Bisericii medievale. Predilecţia sa pentru formulele de credinţă ale Bisericii Vechi, pe baza faptului că ele nu presupun faptele şi legea, a fost doar mai târziu întărită. Într-adevăr aici a fost exercitată influenţa lui, un rest al ideii că Biserica empirică este autoritate[599]. 3. Luther cunoştea foarte puţin din istoria Bisericii Vechi şi a dogmei vechi pentru a fi capabil să le critice. El nu a intrat niciodată profund în duhul

---

[597] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 740-741.

[598] Adolphe Harnack, *Précis de l'Histoire des Dogmes,* Paris, 1893, p. 441-442; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 466-467; Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 231-232.

[599] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 232.

Bisericii Părinţilor; pe de altă parte, o critică abstractă a fost în toate timpurile departe de el şi sub aceste circumstanţe, prin urmare, a rămas pentru el numai o atitudine conservatoare. La această atitudine, Luther a renunţat într-adevăr definitiv numai atunci când el spune că Părinţii urmează căile lui Pelagiu[600]. 4. Luther se includea pe el însuşi şi includea acţiunea sa în Biserica universală una, afirmând că această Biserică îi conferă calităţile pentru a face reforma sa. El ţinea seama de un viu interes de a arăta în această Biserică pe continuatoarea credinţei. Lui i se părea că această demonstraţie era dată în modul cel mai sigur de formulele de credinţă vechi[601]. 5. Luther nu a fost niciodată puternic implicat să plece de la cel mai profund centru al noii concepţii a întregului creştinism, pe care el l-a obţinut şi de aici să producă o afirmaţie sistematică a întregului, indicând exact ceea ce a rămas şi ceea ce a fost lăsat de o parte. El şi-a asumat un aer dominant în teologie, mobilizând atât vechiul cât şi noul şi având întotdeauna în vedere numai finalul practic imediat[602]. 6. Luther a folosit învăţăturile tradiţionale în aşa fel că a dat expresie întregului creştinism în fiecare schemă, adică, el a interpretat fiecare schemă în sensul punctului său de vedere al întregului Creştinism. Această atitudine specifică a făcut posibil pentru el să se adapteze la ceea ce a fost foarte străin[603]. Luther a găsit întreg creştinismul său exprimat în fiecare formulă a învăţăturii

[600] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 232.

[601] Adolphe Harnack, *Précis de l' Histoire des Dogmes,* p. 442; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 467.

[602] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 233.

[603] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 234.

tradiţionale, aşa cum aceasta a fost conţinută în formulele vechi[604]. 7. În principiu, Luther a pregătit calea pentru o exegeză istorică sănătoasă. În tratarea particularităţilor el este pretutindeni un exeget medieval, înlănţuit de toate prejudecăţile acestei exegeze, de tipologie, şi de asemenea, în ciuda principiilor de lucru opuse, de alegorism. Deşi, în principiu, el a cerut ca înţelegerea Scripturii să fie liberă de autoritatea tradiţiei bisericeşti, el continuă să fie puternic legat de această tradiţie[605]. Luther a reprezentat într-un mod mai sigur teza tradiţională menţinută că în Biserică nu se învaţă nimic altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu conform autorităţii Sfintei Scripturi, în măsură mai ascuţită a accentuat-o faţă toate Tradiţiile, în care el a recunoscut Tradiţia şi morala Bisericii ca adevărul „Evangheliei”, pe care nu-l contrazic sau îl împiedică. Punctul central de stabilit, după care este expusă valabilitatea principiului Scripturii la Luther este de aceea o sarcină imposibilă[606]. 8. Percepţia lui Luther ca reformator că Cuvântul lui Dumnezeu este fundamentul credinţei nu a fost aşa de clară pentru a face să înceteze total biblicismul; el a continuat mai degrabă să fie implicat aici într-o contradicţie flagrantă, pentru că în timp ce el a criticat Scriptura, el în mod cert, pe de altă parte, a stabilit strict Cuvântul lui Dumnezeu, în aşa măsură că el a adoptat fără să testeze ideea rabinică şi catolică a inspiraţiei verbale a Sfintei Scripturi. În multe cazuri, fără îndoială, el a contrabalansat această procedură contradictorie prin interpretarea Evangheliei însăşi *ad*

---

[604] Adolphe Harnack, *Précis de l' Histoire des Dogmes*, p. 442-443.
[605] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*, Volume VII, New York, 1961, p. 234.
[606] Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 4. Auflage, Halle, 1906, p. 742.

litteram în studiu, dar aparte de aceasta, el a recunoscut, ca o regulă, relatarea specială a Bibliei, a selectat zicala, indiferent dacă poate să aibă efect, direct sau literar, ca şi Cuvântul lui Dumnezeu[607]. 9. El a ridicat în mod clar punctul de vedere al Bisericii Vechi şi al Evului Mediu în problema sacramentului. Este adevărat, desigur, că el nu numai a acţionat faţă de ruptura directă a acestei concepţii, ci a anulat-o real prin învăţătura sa despre sacramentul unul, Cuvântul. Totuşi, el a continuat aici un rest ascuns, o superstiţie reală, cu privire la sacrament şi prin urmare cu privire la „mijloacele harului" şi această superstiţie a avut cele mai grave consecinţe pentru construcţia învăţăturii sale[608]. 10. Nimeni nu a atacat mai puternic teologia nominalistă decât Luther, dar oponenţii săi l-au forţat să facă teologie şi să răspundă modului lor de a pune problema. În această conexiune, el a adoptat secvenţe ale gândirii nominaliste şi le-a dezvoltat mai complet ca ale sale proprii, dar aparte de aceasta el nu a ignorat elementele rămase din Scolastica nominalistă şi într-adevăr ele reapar în mare forţă, după ce el a trecut la învăţătura despre Euharistie dincolo de limita a ceea ce a fost în mod real gândirea lui proprie, dar şi în învăţătura

---

[607] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 235. Aceeaşi opinie o împărtăşeşte şi Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Halle, 1906, p. 746.

[608] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 235-236. Punctul de vedere al lui Adolf Harnack este reluat într-un mod mai original de Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Halle, 1906, p. 752-753. O expunere scurtă a acestui punct o dă tot A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 467.

lui despre predestinaţie, el a adus o înţelegere a erorilor şi profunzimilor Scolasticii[609].

O influenţă a elementelor mai noi ale Tradiţiei a apărut la Luther şi o influenţă a tradiţiei şcolii scolastice a fost valabilă, în forma predestinaţianistă deterministă a învăţăturii sale despre har şi expunerea despre prezenţa lui Hristos în Euharistie. După 1516, dezvoltarea augustinană a ideilor lui Luther despre harul lui Dumnezeu a fost predestinaţianistă. După 1522, ideile predestinaţianiste au luat la Luther o formă deterministă, ca urmare a influenţei thomiste nemijlocite[610]. 11. După ce Luther a intrat în conflict cu „entuziaştii" şi anabaptiştii, el a dobândit o neîncredere în raţiune, care a trecut dincolo de neîncrederea lui ca un suport pentru o dreptate proprie. În multe privinţe el s-a întărit într-o atitudine de încălcare curajoasă faţă de raţiune şi atunci a cedat spiritului catolic, care adoră în paradoxul şi în contradicţia termenilor (*contradictio in adjecto*) înţelepciunea lui Dumnezeu şi a văzut în ele pecetea adevărului dumnezeiesc[611]. Reforma a primit cele mai grele lovituri din modul sfidător cu care a respins pe „fanatici", căci aceştia aveau puncte de vedere juste, şi din faptul că a refuzat să accepte cultura profană. Consecinţa acestei atitudini a fost că Luther a lăsat o dogmatică aderenţilor săi, care se prezintă nouă, ca o construcţie insuficientă şi plină de confuzii, nu ca o construcţie nouă, ci ca o modificare a edificiului tradiţional. Deci este clar că Luther nu a stabilit nimic definitiv în acest domeniu, ci numai a început o operă care

---

609 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 236.

610 Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Halle, 1906, p. 755-756.

611 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 236.

trebuie să fie reformată după principiile pe care el le-a stabilit[612]. În conexiune cu aceste reflecţii este de cea mai mare importanţă că nu trebuie trecută cu vederea poziţia pe care Reforma a luat-o faţă de anabaptişti şi faţă de alţii care au avut afinitate cu ei, care au devenit cei mai dezastruoşi pentru el şi pentru istoria următoare. În prezent, noi trecem printr-o fază a istoriei descriptive a Reformei, care face puţin în estimarea influenţei acestui fapt, pentru că este interesată în modul cel mai nemijlocit de ceea ce este de primă importanţă, credinţa lui Luther şi idealul vieţii lui Luther. Aici sunt de fapt multe consideraţii, care fac inteligibil complet modul cum Reforma a respins simplu tot ceea ce i-a fost oferit de „entuziaşti"[613]. În multe privinţe Reformatorii au fost îngrădiţi de cultura laică când aceasta a atins declaraţiile de credinţă. În acest sens ei au fost medievali şi nu au făcut nimic pentru a aduce o înţelegere între Revelaţie şi raţiune, lăsând-o ca mare sarcină pentru un secol următor[614]. Consecinţa susţinerii acestei atitudini a fost că, în măsura în care Luther a lăsat urmaşilor săi o „dogmatică", aici a fost prezentat un sistem foarte complicat, nu o structură nouă, ci o modificare a structurii vechi patristice şi scolastice, dar este evident după ceea ce s-a explicat că în această privinţă Luther nu dă o expresie

---

612 Adolphe Harnack, *Precis de l' Histoire des Dogmes,* p. 443-444; Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 468.

613 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 237.

614 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 238.

finală a creştinismului evanghelic, ci face doar începutul[615].

În cadrul Istoriei Dogmelor, Adolf von Harnack prezintă cele mai grave confuzii ale lui Luther, precum şi problemele pe care Luther le-a lăsat de rezolvat: 1. Confuzia Evangheliei şi a învăţăturii Evangheliei (*doctrina Evangelii*). În realitate, Luther a văzut în mod constant în articolele de credinţă mărturii multiple a ceea ce este important în credinţa creştinilor, dar în afară de aceasta, el a acordat acestor articole o valoare independentă. Intelectualismul Scolasticii, care apăsa asupra credinţei nu a fost îndepărtat, dimpotrivă, sub numele de *doctrina pură*, el devine o putere formidabilă şi Biserica devine prin urmare Biserica teologilor şi a pastorilor[616]. Mai întâi, depinde de responsabilitatea lui, nu numai a lui Melanchthon, pentru includerea în cadrul învăţăturii Evangheliei a tuturor elementelor teoretice ale speculaţiei creştine, pe care el a crezut că trebuie să fie reţinute. Este adevărat, desigur, că el niciodată nu a încetat să considere aceste elemente ca mărturii multiple a ceea ce este important în credinţa creştină, dar în acelaşi timp el le dă fără îndoială o valoare independentă, pentru că el le-a păstrat să fie mărturii adevărate şi prin urmare să fie credinţa însăşi[617]. Adolf von Harnack accentuează în acest sens că: „În consecinţă în loc să dea date pentru un viitor clar şi o călăuză fără echivoc cu privire la credinţă, învăţătură şi Biserică, aici a fost pusă mai degrabă o problemă, adică, de a da un loc înalt „învăţăturii" în sens

---

[615] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 238.

[616] Adolphe Harnack, *Précis de l' Histoire des Dogmes,* p. 444; Adolf Harnack, *Dogmengeschichte,* 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 468.

[617] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 239.

luteran, în timp ce a eliberat-o de tot ceea ce nu poate fi adoptat de alţii decât prin supunere spirituală şi prin a considera Biserica, ca şi comunitatea credinţei, fără să-i dea caracterul unei şcoli teologice"[618]. 2. În ceea ce priveşte confuzia dintre credinţa evanghelică şi dogma primară, Luther exprimând credinţa sa nouă despre mântuire în formele dogmei vechi, el nu a putut să se opună ca aceasta din urmă să nu revendice drepturile sale vechi şi să nu afirme scopurile sale vechi şi gândirea lui Luther, plecând în special de la învăţătura despre Euharistie, continuă să se conformeze modelului hristologic primar. O speculaţie a apărut asupra ubiqvităţii trupului lui Hristos şi s-a ţinut pe cele mai înalte culmi ale absurdităţilor scolastice. Consecinţa tristă a acesteia a fost că Luteranismul admite de asemenea ca *nota Ecclesiae*, învăţătura scolastică cea mai întinsă decât a avut-o vreo Biserică odată[619]. În al doilea rând, Luther a lăsat în urmă o confuzie indescriptibilă cu privire la semnificaţia dogmelor vechi în sensul cel mai strict al cuvântului. Nici o punte nu conduce la ele din justificarea sa, credinţa mântuitoare, nu pentru că această credinţă nu le cercetează pe ele, ci pentru că aceste dogme nu descriu fiinţa lui Dumnezeu, după cum credinţa evanghelică este capabilă să dea o formă cunoaşterii ei[620]. Deoarece Reforma a încetat într-o contradicţie, care a produs pentru timpurile următoare o problemă, ea dă noii Biserici

---

618 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 240; Adolphe Harnack, *Précis de l' Histoire des Dogmes*, p. 444.

619 Adolphe Harnack, *Precis de l'Histoire des Dogmes*, p. 444-445; Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, Tübingen, 1991, p. 469.

620 Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 242.

credinţa în Dumnezeu, Hristos şi Sfântul Duh, pe care Sf. Pavel a mărturisit-o în Romani 8 şi care a fost mărturisită de Paul Gerhardt în imn, dar ea dă în acelaşi timp dogma veche ca articol cardinal neschimbabil, împreună cu învăţătura hristologică, care nu neagă interesul fundamental evanghelic, dar care a primit în întregime formă scolastică şi astfel un efect inevitabil de confuzie şi credinţă neclară[621]. 3. Confuzia între Cuvântul lui Dumnezeu şi Sfânta Scriptură. Luther nu a învins niciodată ezitările sale între o estimare calitativă şi o estimare literară a Sfintei Scripturi şi disputa asupra Euharistiei l-a închis în al doilea din aceste puncte de vedere. El nu a întrerupt deci servitutea literei. Biserica ajunge la învăţătura despre inspiraţia cea mai strictă, în timp ce, pe de altă parte, ea nu uită totuşi complet că, conţinutul Evangheliei nu este tot ceea ce este cuprins sub scoarţa cărţii Bibliei, ci proclamarea harului liber al lui Dumnezeu în Hristos[622]. Când Luther a ridicat o problemă pentru timpul următor, atitudinea sa proprie a fost transmisă nesigur printr-o supravieţuire dezastruoasă a concepţiei catolice şi împreună cu alte autorităţi catolice externe, Biserica Evanghelică a trebuit să lase deoparte autoritatea externă a Cuvântului scris, considerat ca infailibil, dar ea a trebuit în acelaşi timp să ia poziţie în cadrul sistemului învăţăturii creştine, în care credinţa în persoana lui Hristos, a fost prezentată în mod clar în Evanghelii şi a fost mărturisită de primii Săi ucenici[623]. În al patrulea rând, în învăţătura despre sacramente, Luther a

---

[621] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 243-244.

[622] Adolphe Harnack, *Precis de l'Histoire des Dogmes,* p. 445-446; Adolf Harnack, *Dogmengeschichte,* p. 470.

[623] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma.* Volume VII, New York, 1961, p. 248.

părăsit poziţia sa ca reformator şi a fost condus de concepţii, care au adus confuzie în sistemul său propriu de credinţă şi a ofensat teologia aderenţilor săi. În efortul său pentru a se împotrivi entuziaştilor, în timp ce plecând de la punctul de vedere, care denotă o parte puternică din concepţia lui despre credinţă, el a fost condus printr-o înlocuire potrivită la propoziţii foarte condamnabile. Pe lângă nehotărârea care a existat cu privire la atitudinea faţă de Scriptură, retragerea în concepţia adoptată despre mijloacele harului a devenit un izvor real de rău pentru Luteranism. Dacă ne gândim la doctriniarism, hristologia scolastică, ideile magice despre sacrament, care au fost dezvoltate, există începuturile reale ale acestor defecte[624].

[624] Dr. Adolph Harnack, *History of Dogma*. Volume VII, New York, 1961, p. 248.

PARTEA A DOUA

DEZVOLTAREA TEOLOGIEI PROTESTANTE PÂNĂ LA ADOPTAREA FORMULEI CONCORDIAE (1577)

CAPITOLUL I
LINIILE PRINCIPALE ALE TEOLOGIEI LUI PHILIPP MELANCHTHON (1497-1560)[625]

1. Locul lui Melanchthon în Istoria Dogmelor

Melanchthon (1497-1560), a fost apreciat în decursul timpurilor în mod foarte diferit. Pe de o parte, el a fost supraestimat în comparaţie cu Luther, pe de altă parte, el a fost prezentat ca cel care a distrus opera Reformei. După cum este cunoscut, Luther l-a apreciat în deosebit pe Melanchthon ca teolog şi colaborator al său[626]. Ca tânăr

[625] Philipp Melanchthon (1497-1560) s-a născut în Bretten, Pfalz. El a fost un umanist renumit şi a studiat la Heidelberg şi Tübingen. A devenit magistru în 1514 şi apoi profesor de limba greacă la Universitatea din Wittenberg în 1518. În 1519 a devenit profesor la Facultatea de Teologie din Wittenberg. El a redactat Mărturisirea de credinţă, *Confessio Augustana* (1530) pentru Parlamentul de la Augsburg. Melanchthon a fost un teolog controversat mai ales la discuţiile religioase de la Worms din 1557, din cauza poziţiei lui nesigure în disputa de la Smalkalde şi totodată datorită toleranţei sale faţă de anumite tradiţii catolice, concepţiei sale despre faptele bune şi aşa numitului kriptocalvinism din învăţătura despre Euharistie (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till våra tid*, Lund, 1995, p. 150, nota 2). A se vedea de asemenea Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Minneapolis, 1961, p. 665.

[626] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 203; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En*

umanist Philipp Melanchthon (născut la 16 februarie 1497), instalat ca profesor de filologie în Wittenberg în august 1518, s-a ocupat cu planul unei ediții a operei lui Aristotel. Prelegerea sa inaugurală *de corrigendis adolescentiae studiis* arată interesul unui umanist preocupat de îmbunătățirea condițiilor Bisericii și de izvoarele vechi[627]. Concepția teologică a lui Melanchthon s-a dezvoltat într-un mod care motivează împărțirea ei în trei faze. Prima perioadă se caracterizează printr-o prelucrare profundă a moștenirii umaniste. Expresia cea mai clară a acesteia este cunoscuta prelegere de instalare de la Wittenberg din 29 august 1518, *De corrigendis adolescentiae studiis* (Despre îmbunătățirile studiilor tineretului)[628]. Melanchthon nu a fost numai cel mai reprezentativ ucenic și colaborator al lui Luther, ci el a creat de asemenea o formulare independentă a teologiei Reformei. În afară de aceasta, el a pus un fundament nou pentru învățământul superior pe teritoriu protestant, nu numai în teologie, ci și în domeniul disciplinelor umaniste.

---

dogmhistorisk översikt, Lund, 1956, p. 218. Pentru opera și teologia lui Philipp Melanchthon a se vedea următoarele izvoare și lucrări de specialitate : C.G. Bretschneider und H. E. Bindseil (Ed.), *Corpus Reformatorum,* 1-28 (Braunschweig, 1834-1860); Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus.* Band I, Leipzig, 1908; H. Engelland, *Melanchthon, Glauben und Handeln,* München, 1931; Henning Lindström, *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi,* Diss. Lund, Stockholm, 1944; H. Olsson, *Förhållandet mellan Melanchthons teologi och Luthers,* în "Svensk Teologisk Kvartalskrift", 1944, p. 89-111; Robert Stupperich, *Melanchthon,* Berlin, 1960; P. Fraenkel, *Ten questions concerning Melanchthon, the Fathers and the Eucharist,* Philadelphia, 1961.

[627] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 782-783.

[628] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 150.

El poate să se numească *Praeceptor Germaniae*[629]. Melanchthon critică activitatea universitară de atunci şi recomandă ca întreaga ştiinţă şi în mod deosebit teologia, să se întemeieze pe un studiu fundamental al limbilor clasice. Luther a exprimat admiraţia sa faţă de prelegerea inaugurală a lui Melanchthon şi aceasta a devenit introducerea de o viaţă întreagă, dar nu lipsită de tensiuni a lui Luther şi Melanchthon[630]. Melanchthon a devenit profesor de limba greacă la Universitatea din Wittenberg, la vârsta de 21 de ani. Sub influenţa lui Luther, el s-a ataşat cu toată inima de Reformă şi a ajuns să se consacre tot mai mult teologiei, fără a renunţa la studiile sale umaniste. El a fost cel mai apropiat colaborator al lui Luther şi după moartea acestuia cel mai reprezentativ conducător al Reformei în Germania, chiar dacă numele lui a devenit, temporar, foarte controversat în Luteranism[631]. Luther l-a acuzat pe Melanchthon de „încercarea de a nivela" şi mai târziu de deviaţiile lui dogmatice, dar aceasta nu l-a împiedicat pe Luther să vadă în Melanchthon „un instrument dumnezeiesc, care spre marea mânie a diavolului are mare putere în teologie". Lucrarea *Loci communes* a lui Melanchthon din 1521, a fost considerată de Luther ca vrednică de canonizat[632]. Printre scrierile lui Melanchthon se acordă cel mai mare interes lucrării lui *Loci communes*, prima dogmatică a

---

629 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 225.

630 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 150.

631 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 225.

632 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 203

Reformei, care este elogiată de Luther ca o *liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus*. Prima ediţie a acestei lucrări a apărut în 1521. Mai târziu, Melanchthon a prelucrat această carte în diferite ocazii, mai ales în ediţiile din 1535 şi 1543. A treia versiune este în mod substanţial mai detaliată. În aceasta se prezintă, de asemenea, modul cum Melanchthon în anumite puncte şi-a schimbat concepţia sa în raport cu *Loci communes* din 1521[633]. În timpul celei de a doua perioade, Melanchthon se ataşează foarte mult de teologia lui Luther. Semnul cel mai clar al acestei tendinţe este prima ediţie a lucrării lui *Loci communes seu hypothyposes theologiae* (1520-1521). El expune în aceasta în ordine sistematică toate ideile, pe care Luther le-a formulat în succesiune, adesea forme imprecise şi paradoxale în scop polemic sau ca expresie a angajamentului său faţă de credinţă[634]. Melanchthon a devenit în curând un nume controversat. În disputele teologice după moartea lui Luther (+1546), el a fost combătut de adversari ca purtător al unor căi greşite şi în cadrul „ortodoxiei luterane" din secolul al XVII-lea, care de altfel văzută obiectiv s-a aflat în dependenţă mare de Melanchthon, el nu s-a situat foarte bine din cauza devierilor sale dogmatice şi a încercărilor sale de unire. Dimpotrivă, perioada iluministă l-a admirat pe Melanchthon ca marele umanist şi l-a pus înaintea lui Luther datorită modului său polemic mai atenuat[635]. De

---

633 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 218.

634 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 150.

635 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 203.

aceea, Melanchthon se consideră a fi primul care a început să construiască teologia reformatoare. Se spune adesea că Melanchthon a exprimat poziţia sa spirituală, în mod simbolic, printr-o alegere, după Ioan 3, 14. Melanchthon renunţă să trateze despre fiinţa lui Dumnezeu şi alte probleme care sunt dificile de înţeles şi se menţine la învăţătura despre îndreptare. Prin lege, adică suma prescrierilor morale, se trezeşte conştiinţa păcatului omului. Aceasta pregăteşte pe om să primească Evanghelia, care prin făgăduinţa sa despre harul dumnezeiesc dă mângâiere şi mântuire[636]. În timpul eforturilor unioniste din secolul al XIX-lea, Melanchthon a fost omagiat pentru aprecierile sale privind unirea bisericească. În mod deosebit, teologii medierii i-au dat întâietate faţă de Luther. Dimpotrivă, la sfârşitul secolului al XIX-lea, el a fost criticat puternic şi în el s-a văzut începătorul propriu zis al „ortodoxiei luterane" din secolul al XVII-lea. În această privinţă adesea s-a subevaluat ceea ce Melanchthon a însemnat pentru opera Reformei şi s-a făcut scindarea dintre Luther şi Melanchthon mai mare decât a fost în realitate[637]. Mântuirea are loc prin îndreptare (justificare), care se fundamentează pe credinţa trezită de Dumnezeu. Credinţa se exprimă prin încrederea în milostivirea lui Dumnezeu. Sub influenţa Epistolei către Romani, Melanchthon grupează în jurul acestor rubrici principale prezentarea conceptelor fundamentale teologice (*Loci communes* = probleme generale, principii fundamentale, în contrast cu Loci proprii = fapte izolate).

---

636 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 150-151.

637 Gustaf Aulén, Dogmhistoria. *Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 203.

Materialul fundamental pentru acest sistem de gândire este cercetarea lui Luther despre liberul arbitru (voința liberă), care nu dă omului vreo posibilitate ca să înceapă de bună voie lucrarea îndreptării. În timpul acestei perioade a gândirii sale, Melanchthon s-a îndepărtat mult de originea sa umanistă[638].

Importanța generală a lui Melanchthon în Istoria Dogmelor se manifestă mai ales din două puncte de vedere. Pe de o parte, în capacitatea lui de a crea formule simple și clare pentru conținutul Reformei noi și pe de altă parte, în aceea că Melanchthon ca umanist format multilateral a îmbinat Reforma cu cultura cea mai înaltă a timpului său[639]. În timpul celei de-a treia perioade, Melanchthon încearcă în mod gradat să formuleze o teologie independentă, ceea ce înseamnă că el din nou se apropie de filozofie și în anumite puncte de vedere se îndepărtează de concepția lui Luther[640]. În ceea ce privește primul punct de vedere, trebuie să fie luată în considerare lucrarea lui Melanchthon, *Loci communes* din 1521. Cu fundamentarea sa biblică, concentrarea sa puternică pe soteriologie și pe cunoașterea lui Dumnezeu dobândită prin Hristos, precum și prin prezentarea sa clară în mod transparent a noțiunilor reformatoare de credință și har, această lucrare se arată că poartă spiritul lui Luther, până acolo încât determinismul religios al lui Luther revine de

---

638 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 151.

639 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204.

640 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 151.

altfel în *Loci communes*[641]. Teologia reformatoare dobândeşte prin Melanchthon prima mare operă sistematică a Reformei, adică *Loci communes* din 1521. Lucrarea *Loci* a luat fiinţă din prelegerile asupra Epistolei către Romani, pe care Melanchthon le-a ţinut mai întâi în vara şi toamna anului 1519, apoi din prelegerile de la începutul anilor 1520 şi 1521. Din primele prelegeri a rezultat *Theologica Institutio*, din a doua serie de prelegeri a apărut lucrarea *Rerum theologicarum capita*, care apoi a fost lucrarea pregătitoare pentru expunerea lucrării *Loci*[642]. Părerea că *Loci* a expus *prima dogmatică evanghelică*, nu este indicată în prima ediţie. *Loci* nu a fost pentru Melanchthon, „noţiunea de bază sistematică generală, ci ea formează nucleul, osatura textelor biblice". Ea este un gen de manual pentru studiul Scripturii, dobândit din preocuparea intensivă cu Epistola către Romani[643]. Este foarte dificil de supraevaluat ce a însemnat această lucrare pentru consolidarea şi forţa operei Reformei şi prin aceasta pentru Istoria Dogmelor, pentru că evanghelicii la această dată timpurie au obţinut un rezumat accesibil şi clar al ideilor principale ale Reformei. De asemenea este dificil de supraevaluat importanţa eforturilor lui Melanchthon din

---

641 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204.

642 Berhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 74-75.

643 Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Thologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 75.

punctul de vedere al Istoriei Dogmelor de a asocia opera Reformei cu cultura clasică, umanistă[644].

O privire asupra teologiei lui Melanchthon trebuie să se limiteze la punctele, în care el duce mai departe sau se abate de la concepţia lui Luther.

În *Loci* din 1521, prezentarea se concentrează în jurul problemelor despre Lege şi Evanghelie, şi despre păcat şi har. Aceasta se face în conformitate cu programul, care se dezvoltă în cuvântul înainte: teologia nu se va ocupa cu problemele metafizice despre fiinţa lui Dumnezeu sau despre firile lui Hristos, ci cu acelea, care privesc mântuirea sufletului. În primul rând, se dobândeşte o cunoaştere adevărată despre Hristos. Cunoaşterea creştină există pentru a înţelege ceea legea pretinde şi cum conştiinţa distrusă se restabileşte[645]. Generaţii de teologi evanghelici au fost educaţi pe acest fundament, care s-a pus de Melanchthon. Pentru cercetarea teologică a fost o necesitate reală căutarea legăturii cu cultura timpului, pentru care s-a străduit Melanchthon. Dar cum orice încercare are riscul său şi acest pericol că punctele de vedere reformatoare ar fi pătrunse de legături noi, întărite de poziţia lui Melanchthon, trăsătura lui personală specifică a apărut încet şi a devenit valabilă pe lângă cea a lui Luther[646]. După ce Luther cu lucrarea sa *De servo arbitrio* a răspuns lui Erasmus şi a respins concepţia

---

[644] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204.

[645] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 227.

[646] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204; Bengt Hägglund, *Teolgins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 226.

despre om a Umanismului, Melanchthon a găsit de cuviinţă că el trebuie să reconsidere poziţia sa faţă de Luther. Poziţia schimbată apare într-o scrisoare a lui Melanchthon din 1525 şi se prezintă clar în *Comentariul la Epistola către Coloseni* din 1527. Fiecare ediţie a lucrării sale *Loci communes* arată că Melanchthon s-a îndepărtat tot mai mult de Luther[647]. Melanchthon nu a putut să sesizeze în mod deplin intuiţia religioasă a lui Luther cu frazele acestuia adesea critice paradoxal. Aici a contribuit de asemenea faptul că Melanchthon din raţiuni practico-pedagogice s-a străduit pentru formule accesibile şi folosibile şi de acolo a fost determinat să niveleze şi să modereze. În realitate, el a supus unei revizuiri concepţia reformatoare a lui Luther, chiar dacă aceasta s-a păstrat în nucleul său, în diferite puncte s-a manifestat o anumită raţionalizare[648]. Melanchthon nu urmează întru totul concepţia lui Luther. În anumite puncte de vedere determinate, el întreprinde modificări în concepţia, pe care Luther a prezentat-o şi căreia el însuşi la început s-a făcut interpret. Această deviere se exprimă în diferitele versiuni ale lucrării *Loci*. Melanchthon nu a fost, după caracterul său, un repetitor, ci într-un grad înalt o figură independentă. El a fost conştient de participarea lui la lucrarea Reformei. El a fost o fire iubitoare de libertate, care s-a străduit pentru armonie, în timp ce Luther s-a aflat într-o situaţie de luptă[649]. În sfârşit, Melanchthon a avut

---

647 Henning Lindström, *Melanchthon*, în „NTU", Band III, Lund, 1955, col. 989.

648 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 219.

649 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 226.

deodată puterea sa şi slăbiciunea sa în trăsăturile irenice, care au caracterizat personalitatea sa nobilă. Aceasta a făcut, pe de o parte, servicii neobişnuite Bisericii evanghelice, pe de altă parte, a putut ca prin aşa numitul interim, să îl ducă pe Melanchthon mai departe pe drumul încuviinţării încât el a fost gata să renunţe la ideile fundamentale reformatoare[650].

Deşi o vedere de ansamblu asupra teologiei lui Melanchthon trebuie să se limiteze la punctele de vedere pe care el le-a dezvoltat plecând de la teologia lui Luther sau la acele puncte de vedere în care el deviază de la concepţia lui Luther, totuşi această scurtă prezentare se limitează la concepţia lui Melanchthon despre Dogma trinitară şi despre Dogma hristologică pentru a fi în concordanţă cu metoda folosită până acum.

2. Dogma Sfintei Treimi

Teologul luteran Hampus Lyttkens face afirmaţii îndrăzneţe şi consideră că lucrarea lui Melanchthon, *Confessio Augustana (Die Augsburgische Konfession)*, (1530), se asociază în primul articol hotărârii Sinodului de la Niceea (325). În lucrarea *Apologia Confessionis (Die Apologie der Konfession)*, se accentuează că atât Romano-Catolicii cât şi Protestanţii îşi arată adeziunea faţă de Simbolurile ecumenice şi că din acest punct de vedere nu există nici o contradicţie între Evanghelicii-Luterani şi

---

[650] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 204; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 226.

Romano-Catolici. Luther a subliniat acelaşi lucru în *Articolele de la Smalkalde*[651].

Bernhard Lohse urmează linia unor teologi luterani, care afirmă că Mărturisirea de credinţă, Confessio Augustana, scrisă de Melanchthon acceptă unele hotărâri dogmatice ale Bisericii vechi.

„În Confesiunea Augustană, Art. 1-3, au fost primite cele mai importante hotărâri dogmatice ale Bisericii vechi privind învăţătura despre Treime, păcatul strămoşesc ca şi învăţătura despre Fiul lui Dumnezeu. Motivul nemijlocit pentru Articolul despre Treime a fost faptul că Johannes Eck în cele 404 articole ale sale ar fi reproşat că Luther a combătut unitatea fiinţială a Tatălui şi a Fiului"[652]. Istoria Dogmelor a arătat totuşi anumite deosebiri de nuanţe între teologia romano-catolică medievală şi teologia lui Luther. Teologia romano-catolică medievală a accentuat mai puţin umanitatea lui Iisus Hristos decât Luther. În mod consecvent găsim că cele trei Simboluri ecumenice introduc Cartea Concordiae. Expuneri trinitare scurte se găsesc în introducerea Confesiunii Augustane, Apologiei şi Articolelor de la Smalkalde. Punctul unic din Cartea Concordiae, care este tratat mai detaliat este raportul dintre cele două firi, dumnezeiască şi omenească din persoana lui Iisus Hristos. Desigur, cauza o constituie disputa luteranilor cu reformaţii despre prezenţa lui Iisus

---

651 H. Lyttkens, *Treenigheten enligt bekännelseskrifterna*, în „Ny kyrklig tidskrift", 31(1962), Uppsala, 1962, p. 79.

652 Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 85.

Hristos în Euharistie[653]. Formula primară, care se referă la Simbolul niceean este repetată în Articolul I al Confesiunii Augustane. „Bisericile noastre învaţă în unanimitate, că hotărârea Sinodului de la Niceea despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi a celor trei persoane este adevărată şi că aceasta va fi crezută în mod irevocabil: adică, există o singură fiinţă dumnezeiască, care se cheamă şi este Dumnezeu veşnic, nevăzut, neîmpărţit, de o putere infinită, înţelepciunea şi bunătatea, Creatorul şi Atotţiitorul tuturor celor văzute şi nevăzute. La fel există trei persoane de o fiinţă şi cu aceeaşi putere, care sunt din eternitate egale reciproc, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Ele folosesc aici cuvântul persoană în acelaşi sens, pe care îl are, în acest context, la scriitori Bisericii vechi. Acesta desemnează ceva, care nu este o parte sau o însuşire a altcuiva, ci există independent.

Ele condamnă toate ereziile, care au apărut în legătură cu acest punct, ca maniheii, care au acceptat două principii în existenţă, unul bun şi altul rău; de asemenea valentinienii, arienii, eunomienii, mahomedanii şi alţii asemănători. Ele condamnă de asemenea samosaţii, vechi şi noi, care susţin, că există numai o persoană şi de aceea spun despre Cuvântul şi Sfântul Duh lucruri păgâne şi răutăcioase, că ei nu ar fi persoane distincte, ci că Cuvântul ar însemna numai cuvântul vorbit şi Duhul numai o mişcare creată a lucrurilor"[654].

---

653 H. Lyttkens, *Treenigheten enligt bekännelseskrifterna*, în „Ny kyrklig tidskrift", 31(1962), Uppsala, 1962, p. 79.

654 *Confessio Augustana, I, Die Bekenntnischriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 50-51; *Den Augsburgska Bekännelsen, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 56-57.

Teologul luteran Leif Grane, vede o legătură între anumiți termeni din Simbolul Niceean și Simbolul Atanasian. El împărtășește aici o concepție mai veche a unor teologi luterani.

După Leif Grane, „Confesiunea Augustană se referă la Simbolul Niceean, care a fost din timpul Bisericii primare caracteristica Ortodoxiei. Unitatea ființei lui Dumnezeu și cele trei persoane se deosebesc totuși într-un mod care amintește de Simbolul Atanasian. Formularea „care se cheamă și este Dumnezeu exprimă o realitate, care nu este numai un „nume". Aceasta se expune în continuare după enumerarea diferitelor atribute dumnezeiești, „la fel există trei persoane". Termenul „infinit" este conform Simbolului Atanasian"[655]. Articolul I. *Despre Dumnezeu* al *Apologiei Confesiunii Augustane* este mai scurt, dar reia afirmațiile Articolului I. *Despre Dumnezeu* al *Confesiunii Augustane*. Art. I al *Apologiei* afirmă astfel că: „Primul articol al Mărturisirii noastre se aprobă de adversarii noștri, în care noi susținem, că noi credem și învățăm, că există o ființă dumnezeiască, neîmpărțită, etc.. dar că există de asemenea în această ființă dumnezeiască și veșnică trei persoane deosebite: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Acest articol l-am învățat întotdeauna și l-am păstrat și noi socotim că acesta are un sprijin puternic și sigur în Sfânta Scriptură, încât acesta nu poate fi clintit. Și noi afirmăm cu hotărâre, că cei, care nutresc o altă părere, stau în afara Bisericii lui Hristos și sunt idolatri și blasfemitori"[656]. Cele

---

[655] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 18-19.

[656] *Bekännelsens Apologi I, 1-2, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 95; *Apology of the Confession, I, 1-2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 100.

trei atribute: „puterea (*potentia*), înțelepciunea (*sapientia*) și bunătatea (*bonitas*)", corespund în timpul Scolasticii celor trei persoane. Nu în așa fel că puterea ar privi numai pe Tatăl, înțelepciunea numai pe Fiul, dar totuși s-a considerat că puterea în mod drept ar trebui să se „aproprieze" Tatălui, înțelepciunea Fiului. „Creatorul și Atotțiitorul tuturor celor văzute și nevăzute" trimite la Simbolul niceo-constantinopolitan. Aici este adăugat Atotțiitorul. „De o ființă și aceeași putere, care sunt din veșnicie egale reciproc" se poate compara cu Simbolul Atanasian. Cuvântul „persoană" din prima parte a articolului se termină cu o explicație a întrebuințării conceptului de persoană. Acesta se va înțelege așa cum l-au înțeles Sfinții Părinți[657]. Articolul I al *Confesiunii Augustane* arată că: „Ele (Bisericile) folosesc aici cuvântul persoană în același sens, pe care acesta îl are în acest context la scriitori Bisericii vechi. Acesta desemnează ceva, care nu este o parte sau o însușire a altcuiva, ci există independent"[658]. Prin referirea la Simbolul niceean sau mai corect la Simbolul niceo-constantinopolitan se accentuează că mărturisitorii acestei credințe stau pe fundamentul învățăturii Bisericii primare. În prefața Confesiunii Augustane se caută să se sublinieze faptul că disputa dintre cele două părți se află în afara Bisericii. Din această cauză este important că la început se explică faptul că Ortodoxia primară nu este contestată de Reformatori. *Confutatio pontificia* nu are nimic de remarcat împotriva

---

[657] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationenens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 19.

[658] *Augsburgska Bekännelsen, I, 4, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 56; *The Augsburg Confession, I, 4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelhia, 1959, p. 28.

Articolului I, ci declară că această Mărturisire este acceptată[659].

Leif Grane împărtăşeşte aici un punct de vedere foarte diferit de alţi teologi luterani prin afirmaţia lui că învăţătura Bisericii primare nu este rerspinsă de Reformatori, dar el nu merge mai departe să explice această afirmaţie.

Jaroslav Pelikan este mai explicit în problema formulării Mărturisirii de credinţă de la Augsburg. El arată că: „scriind în calitatea sa oficială de autor al Confesiunii Augustane şi al Apologiei Confesiunii Augustane, Melanchthon revine frecvent la tema „mărturisirii învăţăturii", pentru că „nu este punct de credinţă puternic, care să nu se manifeste în Mărturisire". Confesiunea Augustană a fost o „Mărturisire a învăţăturii părinţilor şi pastorilor noştri, precum şi o Mărturisire a credinţei noastre proprii, expunând cum şi în ce manieră, pe baza Sfintei şi dumnezeieştii Scripturi, aceste lucruri sunt predicate, învăţate, menţinute şi împărtăşite"[660]. În Apologie, Melanchthon se mulţumeşte astfel ca să sublinieze încă o dată acordul comun. El adaugă că toţi cei care nu îmbrăţişează această credinţă stau în afara Bisericii lui Hristos[661]. „Noi afirmăm cu hotărâre, că cei, care

---

[659] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 19-20.

[660] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 3.

[661] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 20.

nutresc o altă părere, stau în afara Bisericii lui Hristos şi sunt idolatri şi blasfemitori"[662].

Când Melanchthon în anul 1521 a publicat lucrarea sa *Loci communes*, el nu a făcut aici nici o expunere a învăţăturii despre Treime cu referire la tainele Treimii şi Întrupării, care au fost tratate de teologii scolastici. În acest context aparţine o frază cunoscută şi adesea citată: „Tainele Dumnezeirii le vom adora mai degrabă decât examina". Dacă această propoziţie va primi o plasare corectă trebuie să se vadă totuşi în legătură cu ordinea următoare, că Dumnezeu s-a întrupat în Fiul Său pentru a ne conduce de la contemplarea măreţiei sale la contemplarea trupului nostru şi a slăbiciunii noastre[663].

Carl Heinz Ratschow (1911-1999), a precizat că: „receptarea învăţăturii despre Treime prin Reforma luterană şi-a găsit expresia ei în Articolul I al Confesiunii Augustane, care în apelarea la Simbolul niceo-constantinopolitan a primit dogma trinitară fundamentală despre unitatea fiinţei lui Dumnezeu şi cele trei persoane. *Confutatio romana* s-a întrebat asupra acestei teze, dacă principiul reformator *sola Scriptura* a lăsat închis modelul credinţei despre Treime străin Bibliei. Melanchthon a accentuat în Apologie în Articolul I că acest articol are mărturii puternice şi certe în Sfânta Scriptură, dar el nu le-a indicat. În acest prolog este indicată dificultatea

---

[662] *Bekännelsens Apologi, I, 2, Svenska Kyrkans Bekännelsdeskrifter*. Stockholm, 1969, p. 95; *Apology of the Confession I, 2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 100.

[663] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 20.

învăţăturii despre Treime în Dogmatica luterană[664]. Leif Grane precizează şi el că atunci când „reformatorii în primele timpuri s-au ocupat puţin cu învăţătura despre Treime este uşor de dovedit cauza, căci aici a fost teama de o speculaţie teologică fără ancorare în Revelaţia istorică, ceea ce i-a făcut reţinuţi. Ei s-au temut de o cunoaştere „directă" a lui Dumnezeu alături de Hristos cel întrupat. Scolastica s-a ocupat în mod principal cu Treimea „imanentă", cu fiinţa interioară a lui Dumnezeu, fără legătură obligatorie cu mântuirea şi aceasta a avut ca urmare o moderaţie foarte clară"[665].

Leif Grane vede întreaga problematică în contextul disputelor teologice dintre Luther şi teologii catolici, dintre care Johann Eck ocupă un loc important.

Leif Grane accentuează astfel că: „dezvoltarea istorică a atras după sine să se accentueze mai puternic faptul că s-a întemeiat pe fundamentul mărturisirii de credinţă a Bisericii primare. Pe de o parte, anumiţi entuziaşti s-au prezentat ca antitrinitari, pe de altă parte, Johann Eck în cele 404 articole ale sale a acuzat pe Luther că se află în dispută cu învăţătura despre Treime. Prin urmare trebuie să se observe că el s-a separat de ereticii spiritualişti şi în acelaşi timp a respins atacurile lui Eck"[666].

---

664 Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 1. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1966, p. 88.

665 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 20.

666 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 20-21.

Teologul luteran Holsten Fagerberg încadrează în acelaşi context învăţătura despre Sfânta Treime din Confesiunea Augustană.

După Holsten Fagerberg, „cauza primară a expunerii despre Treime în Articolul I al Confesiunii Augustane a fost atacul lui Johann Eck la adresa lui Luther în 404 articole. Aici Eck a acuzat pe Luther de negarea învăţăturii despre Treime în afirmaţiile sale opuse lui Latomus (1521). Acuzaţia lui Eck a fost bazată pe o înţelegere greşită, dar ea dă lui Melanchthon dreptul de a clarifica şi sublinia acceptarea de către Reformatori a poziţiei susţinută de Biserica veche"[667]. Receptarea specială a Simbolului de credinţă al Sinodului de la Niceea („*decretum Nicaenae synodi")* are înainte de toate două motive actuale. Pe de o parte, a condamnat pe entuziaştii antitrinitari, care au compromis Reforma, pe de altă parte, a subordonat pe J. Eck în ale sale 404 articole împotriva lui Luther din motive antitrinitare[668]. Faptul că evanghelicii s-au asociat (în Articolul I al Confesiunii Augustane) „hotărârii Sinodului de la Niceea privind unitatea fiinţei dumnezeieşti şi cele trei persoane" poate a avut un motiv secundar în legătură cu politica bisericească. Este evident faptul că nici Luther, nici Melanchthon nu au fost mulţumiţi în mod simplu să repete Simbolul de la Niceea. Ei s-au ataşat în mod mai distinct de Simbolul atanasian. La fel ca şi Fer. Augustin şi Simbolul atanasian, ei s-au străduit să sublinieze unitatea

---

[667] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 112-113.

[668] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus-Wiederkunft Christi*, în *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Herausgegeben von Harding Mayer und Heinz Schütte, Verlag Bonficius-Druckerei, Paderborn, 1980, p. 51.

ființei dumnezeiești: un Dumnezeu în trei persoane. Învățătura despre Treime nu trebuie să fie înțeleasă ca triteism[669]. *Marburger Artikel*, care ca și *Confessio Augustana*, se referă la Simbolul niceo-constantinopolitan și *Schwabacher Artikel* încep cu învățătura despre Treime, precum și Mărturisirea lui Luther din scrierea *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* din anul 1528[670]. În ceea ce privește formularea învățăturii despre Treime în Articolul I al Confesiunii Augustane este de remarcat că majoritatea expresiilor nu sunt luate din Simbolul niceo-constantinopolitan, ci din Simbolul atanasian. Totuși nu este vorba despre o transcriere directă, ci dimpotrivă despre o concordanță absolută cu Mărturisirile de credință primare. Confesiunea Augustană nu conține ceva nou, însă are o formulare mai bună a învățăturii despre Treime decât Articolele de la Schwabach, în care se spune numai „că Dumnezeu este Unul în ființă și întreit în persoane distincte"[671]. Aceeași formulare aproximativă se află în lucrarea lui Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528). „În primul rând, eu cred din toată inima mea în articolul cel mai important despre maiestatea divină: că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, trei persoane distincte, sunt un singur Dumnezeu adevărat, unic, natural, real, creator al cerului și al pământului, cum aceste învățături au fost ținute până în prezent în Biserica Romană și în Bisericile creștine de-a lungul întregii lumi, toate acestea contra

---

669 Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 113.

670 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 21.

671 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 21-22.

arienilor, macedonienilor, sabelienilor şi altor erezii asemănătoare"[672]. Bucer a criticat Articolele de la Schwabach deoarece cuvântul „persoană" prin „înţelegere grosieră" poate uşor să se înţeleagă ca existând o fiinţă independentă. Cu alte cuvinte: el s-a temut de triteism. Totuşi, se pare că Melanchthon, la scrierea Confesiunii Augustane, s-a temut de extremitatea contrarie. Interpretarea cuvântului persoană, care încheie prima parte a Articolului I vizează să evite o concepţie modalistă. Unitatea noţiunii de Dumnezeu se evaluează prin faptul că creaţia, în acord cu Simbolul niceean la care se referă, se atribuie lui Dumnezeu în Treime, nu Tatălui singur[673]. Holsten Fagerberg afirmă în acest sens că: „chipul lui Dumnezeu aşa cum apare în *Articolele de la Smalkalde* este în mod virtual acelaşi. Luther a obţinut formula care spune că „Fiul s-a făcut om" din Simbolul de la Niceea, dar acordurile verbale cu Simbolul atanasian sunt numeroase. De la *Confesiunea Augustană* până la *Articolele de la Smalkalde* există un concept uniform despre Dumnezeire, un concept înrudit cu formulările dogmatice apusene, după cum acesta a fost codificat în Mărturisirile de credinţă ale Bisericii primare"[674]. De asemenea, Luther accentuează puternic unitatea. Se poate menţiona Psalmul *Ein feste Burg*: El se numeşte Iisus

---

[672] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cene du Christ – Confession (1528)*, Labor et Fides, Geneve, 1964, p. 177; WA 26, 500.

[673] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 22; Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p.29.

[674] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972, p. 113.

Hristos, Domnul Savaot şi nu există un alt Dumnezeu. Prin aceasta, Luther nu vrea să spună că nu există o deosebire între Dumnezeu ca, creator şi mântuitor, ci accentuează numai că într-adevăr este Dumnezeu însuşi, care a lucrat în Hristos[675]. În Articolul I al Confesiunii Augustane, „unitatea lui Dumnezeu este punctul de plecare şi final; pe lângă aceasta, ea este afirmată în numirea „celor trei persoane în această fiinţă dumnezeiască una", „Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Sfântul Duh". Folosirea întreită a numelui lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă triteist, după cum o interpretează neo-protestanţii, ci numai ca o cunoaştere că „în această fiinţă dumnezeiască şi veşnică există trei persoane deosebite"[676].

Leif Grane afirmă categoric şi clar că: „Luther respinge speculaţia scolastică pentru că el nu vrea să ştie ceva despre Dumnezeu, care nu este revelat în lucrările lui Dumnezeu. În practică aceasta înseamnă că punctul principal este Treimea „iconomică", după cum el se exprimă clar despre Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul şi Sfinţitorul, în cuvintele Catehismelor sale. Prin aceasta vorbirea despre Treime ca o expresie a fiinţei interioare a lui Dumnezeu nu a fost respinsă, ci numai s-a făcut observaţia că fiinţa interioară a lui Dumnezeu este cunoscută de noi prin lucrările Lui din Revelaţie. În această atitudine, Luther nu se îndepărtează în nici un fel de învăţătura clasică despre Treime, ci dimpotrivă se apropie de aceasta prin aceea că se resping anumite căi

---

[675] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 22.

[676] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, p. 63.

greşite pe care le-au introdus speculaţiile scolastice"[677]. După teologul luteran Edmund Schlink, „articolele din Mărturisirile de credinţă nu pot fi înţelese separat de învăţătura despre Treime. Noi trebuie să stabilim mai degrabă următoarele puncte: nu numai cele trei Simboluri trinitare vechi, care sunt puse în Cartea Concordiaei înaintea Mărturisirilor de credinţă ale Reformei, ci şi în Mărturisirile de credinţă, învăţătura despre Treime precede celelalte articole, adică, în Articolul I al Confesiunii Augustane, al Apologiei şi Articolelor de la Smalkalde"[678]. În disputele Bisericii primare a fost vorba totuşi despre mântuire. Negarea dumnezeirii Fiului şi negarea dumnezeirii Duhului Sfânt au fost o ameninţare faţă de înţelegerea răscumpărării, ca o lucrare a lui Dumnezeu. Luther a avut acelaşi interes pentru învăţătura despre Treime[679]. „Căci după cum am văzut mai sus, noi nu putem niciodată să ajungem a cunoaşte bunătatea şi harul lui Dumnezeu decât prin Domnul Hristos, care este chipul Tatălui. Despre Hristos, noi nu putem să ştim ceva dacă El nu s-ar fi descoperit nouă prin Sfântul Duh"[680]. În aceste cuvinte se exprimă pe scurt ceea ce a însemnat învăţătura despre Treime pentru Luther. Aici, se face deosebirea, în primul rând, între cele trei persoane

---

677 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 23.

678 Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, p. 62.

679 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 23.

680 *Grosser Katechismus II, 64, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 660-661.

dumnezeieşti, prin care orice formă de modalism se exclude. În al doilea rând, este evident că totul în relaţia lui Dumnezeu cu omul este determinat de Dumnezeu Însuşi Cel care lucrează. Dar, prin aceasta este de asemenea clar faptul că învăţătura despre Treime pentru Luther nu este numai un adevăr transmis de Tradiţie, ci această învăţătură constituie mai degrabă o condiţie susţinătoare pentru teologia lui[681]. Regin Prenter scrie în lucrarea sa *Spiritus Creator* că: „Scolastica a menţinut în teologie întreaga Mărturisire de credinţă despre Dumnezeirea veşnică a Fiului şi a Sfântului Duh. Dar, în învăţătura despre mântuirea sinergică a atribuit o însemnătate voinţei libere a omului, care în practică a constat într-o delimitare a lucrării Fiului şi a Sfântului Duh”[682]. În legătură cu cuvintele indicate mai sus ale lui Melanchthon, că Dumnezeu prin Întrupare vrea să ne ducă la contemplarea firii şi slăbiciunii noastre, se exprimă excelent concepţia reformatorilor că mărturisirea lui Dumnezeu Treimic ţine direct de mărturisirea despre neputinţa totală a omului. Prin aceasta, învăţătura despre Treime duce de la speculaţia asupra raportului dintre sufletul omului, ca imago Trinitatis şi fiinţa interioară, veşnică a lui Dumnezeu, la concepţia despre legătura vie dintre Treime şi concepţia despre mântuire, pe care lupta dogmatică a Bisericii vechi o exprimă[683]. Reforma a receptat învăţătura despre Treime şi ea pus această

---

681 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 24.
682 Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*, Koebenhavn, 1946, p. 186.
683 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 24.

receptare, ca o Mărturisire a credinţei comune, pe care Biserica una adevărată o accentuează de la început, şi ea a scăpat de antitrinitari[684]. Chiar dacă reformatorii nu au reuşit să găsească cuvinte noi, învăţătura lor despre Treime nu înseamnă totuşi o reînnoire în raport cu Scolastica, adică o revenire la relaţia primară dintre Treime şi Revelaţia istorică[685].

După Reformă, care a preluat dogma transmisă, dar în acelaşi timp a însemnat o diminuare marcantă a interesului speculativ pentru Treimea imanentă, a revenit schema introdusă de Thoma d'Aquino în ortodoxia luterană după Reformă. La dogmatiştii luterani se tratează problema despre Dumnezeu, pe de o parte, „absolut", adică făcând abstracţie de Treime şi pe de altă parte, „relativ", în secţiunea, care tratează învăţătura despre persoanele dumnezeieşti[686]. După cum a arătat Carl Heinz Ratschow, aceasta a fost posibil prin faptul că s-a preluat ca o evidenţă din tradiţia mai veche axioma Fer. Augustin că *opera Dei ad extra sunt indivisa*. Carl Heinz Ratschow a afirmat că „noi cunoaştem numai lucrările lui Dumnezeu în afara Treimii şi în ele dumnezeirea devine văzută numai ca neîmpărţită"[687]. Când tratarea despre fiinţa lui Dumnezeu, considerată absolut este cuprinsă în distincţia asupra învăţăturii despre Treime, aceasta înseamnă că ea

---

684 Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik,* Alfred Töpelmann, Berlin, 1962, p. 118.

685 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Stockholm, 1967, p. 24.

686 Per Erik Persson, *Den treenige Gud,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", I, Lund, 1973, p. 18.

687 Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung,* Teil II, 1. Auflage, Gütersloh, 1966, p. 59.

nu poate fi înţeleasă fără Treimea lui Dumnezeu[688]. Având în vedere fundamentul Articolului I al Confesiunii Augustane este clar că partea a doua a Articolului I nu trebuie să se considere ca o măsură bisericească. În ce măsură erezia a fost încă pentru reformatori acelaşi lucru cu negarea dogmei primare arată situaţia că paragraful I din noile statute din 1533 ale Facultăţii de Teologie din Wittenberg a hotărât pentru teologii de la Wittenberg, ca învăţătura adevărată să se expună în concordanţă cu Confesiunea Augustană şi ca ereziile vechi, care au fost condamnate de Sinoadele ecumenice de la Niceea, Constantinopol, Efes şi Calcedon, să fie combătute în modul cel mai aspru[689].

Învăţătura Bisericii despre Treime este o încercare de a exprima ceea ce înseamnă Dogma Treimii. Învăţătura despre Treime este exprimată pe scurt în primul articol al Confesiunii Augustane cu următoarele cuvinte: „că există o singură fiinţă dumnezeiască, care se cheamă şi este Dumnezeu veşnic, nevăzut, neîmpărţit, de o putere infinită, înţelepciunea şi bunătatea, Creatorul şi Atotţiitorul tuturor celor văzute şi nevăzute. La fel există trei persoane de o fiinţă şi de aceeaşi putere, care sunt din veşnicie egale reciproc, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh"[690]. Învăţătura despre Treime exprimă, prin urmare, că există o

---

[688] Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil II, 1. Auflage, Gütersloh, 1966, p. 59.

[689] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 24-25.

[690] Regin Prenter, *Kyrkans tro. Troslära för lekmän*, Stockholm, 1971, p. 46; *Confessio Augustana I, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 50, 5; Regin Prenter, *Skabelse og Genlösning. Dogmatik*, 7. oplag, Köbenhavn, 1979, p. 38-39.

ființă, care este și se numește Dumnezeu. Credința creștină este strict monoteistă. Există numai un Dumnezeu. Așa se numește în mărturisirea de credință a Vechiului Testament, pe care încă în zilele noastre o fac toți credincioșii iudei și cu care creștinii sunt de asemenea de acord: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn" (Deuteronomul 6, 4)[691]. Acest singur Dumnezeu, Dumnezeirea una, veșnică, atotputernică poartă cele trei nume Tată, Fiu și Duh. Și aceste trei nume nu se pot schimba după bunul plac, ci fiecare dintre cele trei nume exprimă ceva special în ființa interioară a lui Dumnezeu și de aceea nu se pot folosi oricum. În ființa lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt trei persoane distincte, în așa fel că Tatăl iubește pe Fiul și Îl trimite pe El în lume, Fiul iubește pe Tatăl și duce la îndeplinire voința Lui, și Duhul este legătura care unește pe Tatăl și pe Fiul în unitatea veșnică a iubirii. Dar cele trei persoane într-o singură ființă dumnezeiască nu înseamnă „trei dumnezei". Și ființa dumnezeiască una, care cuprinde trei persoane, nu înseamnă nici, că Dumnezeu „se prezintă" schimbător, ca persoana Tatălui, ca persoana Fiului și ca persoana Sfântului Duh. Dumnezeu Unul este din eternitate și în eternitate Tată, Fiu și Duh Sfânt într-o unitate nedespărțită[692].

Receptarea învățăturii despre Treime de către Reforma luterană și-a găsit expresia în Articolul I al Confesiunii Augustane, care a preluat Dogma Treimii despre unitatea ființei lui Dumnezeu și treimea persoanelor dumnezeiești

---

691 Regin Prenter, *Kyrkans tro. Troslära för lekmän*, Stockholm, 1971, p. 46-47.

692 Regin Prenter, *Kyrkans tro. Kristen troslära för lekmän*, 2-a upplagan, Stockholm, 1964, p. 46-47; Regin Prenter, *Skabelse och Genlösning. Dogmatik*, 7. oplag, København, 1979, p. 39.

formulată în Simbolul niceo-constantinopolitan. În *Apologia Confesiunii Augustane,* Melanchthon a accentuat în Articolul I că acest articol are mărturii certe şi clare în Sfânta Scriptură, dar el nu le-a citat. În acest prolog se arată dificultatea interioară a învăţăturii despre Treime în Dogmatica luterană[693]. Melanchthon însuşi a mărit această dificultate, deoarece el mai întâi a căutat, să întemeieze această învăţătură în mod speculativ, pentru că ea se potriveşte stilului învăţăturii sale despre Dumnezeu şi deoarece el, în al doilea rând, a căutat să exprime caracterul soteriologic al acestei dogme prin aceasta, căci el a tratat întreaga hristologie în această învăţătură[694].

3. Persoana şi opera lui Iisus Hristos

Leif Grane insistă asupra faptului că hristologia lui Melanchthon expusă în Confesiunea Augustană reia hristologia Bisericii vechi.

„Concepţia lui Melanchthon despre persoana lui Iisus Hristos este expusă în Articolul 3 al Confesiunii Augustane. Articolul 3. *Despre Fiul lui Dumnezeu* arată că: „Bisericile noastre învaţă că, Cuvântul, adică Cuvântul lui Dumnezeu, a luat firea omenească din Preacurata Fecioara Maria, aşa că cele două firi, dumnezeiască şi omenească, sunt unite nedespărţit în unitatea persoanei, sunt un singur Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, născut din Fecioara Maria, care cu adevărat a pătimit, a fost răstignit, a murit şi a înviat, pentru ca să ne

---

[693] Carl Heinz Ratschow, ***Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung.*** **Teil II, Gütersloh, 1966, p. 88.**
[694] Carl Heinz Ratschow, ***Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung.*** **Teil II, 1. Auflage, Gütersloh, 1966, p. 88.**

împace cu Tatăl şi să fie jertfă nu numai pentru păcatul strămoşesc, ci şi pentru toate păcatele săvârşite de oameni. El a coborât şi la iad şi a înviat cu adevărat a treia zi, s-a suit apoi la ceruri pentru a sta de-a dreapta Tatălui şi va stăpâni în veşnicie şi va domni peste toate fiinţele, va sfinţi pe cei care cred în El, în aceea că El trimite pe Sfântul Duh în inimile lor, care îi va conduce, mângâia şi îi va face vii şi îi va apăra împotriva diavolului şi împotriva puterii păcatului. Acest Hristos va veni din nou pentru a judeca pe cei vii şi pe cei morţi, după cum spune Simbolul apostolic"[695].

Articolul 3 arată puternic, cum Dogma transmisă de Biserica veche şi de Evul Mediu este înţeleasă în contextul cel mai strâns cu opera mântuitoare a persoanei lui Iisus Hristos. Construcţia articolului trebuie de aceea să fie înţeleasă aici prin conjuncţia „că" din cele patru articole 2, 3, 4, 6, conform textului[696]. Acest articol are la fel ca şi Articolul 1 scopul de a constata, că mărturisitorii stau pe fundamentul Ortodoxiei Bisericii vechi. Aspectele polemice cedează prin urmare şi se folosesc expresii, care sunt luate sau din Simbolul apostolic sau din Mărturisirile Bisericii vechi. Articolul se referă atât la persoana lui Hristos cât şi la opera Sa. Mai întâi se defineşte

---

[695] *Confessio Augustana. III. De filio Dei*, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 54; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Translated and edited by Theodore G. Tappert, Philadelphia, 1959, p. 27-28.

[696] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi*, în *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Herausgegeben von Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn, 1980, p. 57.

Întruparea: Fiul lui Dumnezeu „a luat firea umană din Preacurata Fecioara Maria"[697].

Carl Stange afirmă categoric că Dogma hristologică a Bisericii vechi este indicată în Mărturisirea de credință de la Augsburg.

Carl Stange precizează în acest sens că: „Articolul 3 al Confesiunii Augustana poartă supratitlul *Despre Fiul lui Dumnezeu*, dar în acest articol este repetată în mod simplu formula hristologiei Bisericii vechi. După cum în Articolul 1. *Despre Dumnezeu*, credința despre Dumnezeu trinitar repetă în mod simplu pecetea niceeană, de asemenea în Articolul *Despre Fiul lui Dumnezeu* nu s-a spus nimic nou despre Hristos. Dogma veche este indicată sumar în ambele articole"[698]. Textul german arată că nu trebuie să se pună accentul pe cuvântul „a luat". Acesta nu înseamnă decât „s-a făcut om". Articolul se referă pe scurt la învățătura despre cele două firi folosind expresii, care amintesc de Sinodul de la Calcedon: „unite nedespărțit". Articolul trece apoi la descrierea operei lui Hristos întrebuințând cuvintele Simbolului apostolic. Hristos nu numai a pătimit, a fost răstignit, a murit și a fost îngropat, ci El a fost de asemenea om, născut din Fecioara Maria „pentru ca El să ne împace pe noi cu Dumnezeu"[699]. „Apoi ele (Bisericile) învață că Cuvântul, adică Fiul lui

---

[697] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 35; Leif Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 32.

[698] Professor D. Carl Stange, *Die Christusfrage in der Augsburgischen Konfession*, în „Zeitschrift für systematische Theologie", 1931, p. 293.

[699] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 35-36.

Dumnezeu, a luat fire omenească din Preasfânta Fecioară Maria, aşa că cele două firi, dumnezeiască şi omenească, sunt un singur Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, născut din Fecioara Maria, care într-adevăr a pătimit, a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat, pentru ca El să ne împace cu Tatăl"[700]. Mărturisirea despre Hristos ca Dumnezeu adevărat şi Om adevărat nu este o temă de speculaţie, ci este unită cu mărturisirea despre Hristos ca Răscumpărător. În legătură cu împăcarea se face o remarcă critică împotriva Bisericii Catolice[701]. „Pentru ca El să ne împace cu Tatăl şi să fie o jertfă nu numai pentru păcatul strămoşesc, ci şi pentru toate păcatele actuale ale oamenilor"[702]. Când este vorba despre răscumpărare dispare deosebirea dintre păcatul strămoşesc şi păcatul actual. Numai Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, poate să răscumpere păcatul. Aceasta este consecinţa dogmei hristologice. Articolul 24 arată că această polemică se îndreaptă împotriva ideii de jertfă a serviciului religios. În legătură cu Articolul 24, *Confutatio* numeşte aceasta o neînţelegere că jertfa mesei ar fi răscumpărătoare. Critica ar greşi deci scopul său.

---

[700] *Augsburgska Bekännelsen, III, 1-4, Svenska Kzykans Bekännelseskrifter,* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 57; *The Augsburg Confession, III, 1-4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 29-30.

[701] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* Stockholm, 1967, p. 36.

[702] *Augsburgska Bekännelsen, III, 3-4, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 57; *The Augsburg Confession, III, 3-4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 30.

Conciliul de la Trident explică în mod expres că jertfa mesei are loc pentru răscumpărarea păcatelor. Restul articolului este tradițional în ceea ce privește terminologia și nu cuprinde nimic caracteristic pentru Reformă[703].

Holsten Fagerberg, care a interpretat în mod profund teologia Mărturisirilor de credință luterane de la 1529 la 1537, afirmă următoarele: „Confesiunea Augustană, Apologia și Articolele de la Smalkalde sunt în mod direct puse în legătură cu formulările dogmatice ale Bisericii vechi atât prin cuvinte cât și prin fraze. Formularea din Confesiunea Augustană este influențată mai întâi de toate de Simbolul atanasian și de Simbolul de la Calcedon. Punctul de plecare este învățătura despre Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul, care s-a făcut om prin asumarea naturii umane din Fecioara Maria. După cum este adevărat în Simbolul atanasian, Confesiunea Augustană ne prezintă o hristologie a asumării firii umane"[704]. Conceptul de unitate este prezent aici ca și în Simbolul de la Calcedon într-o persoană, care include atât firea dumnezeiască cât și firea omenească din persoana lui Hristos. Simbolul atanasian încearcă să ilustreze această unitate prin legătura dintre sufletul uman și trup[705]. „Bisericile noastre învață deci că Cuvântul, adică Fiul lui Dumnezeu, a luat fire omenească din Preasfânta Fecioară Maria"[706]. Cu toate că Articolul 3 al Confesiunii Augustane nu include această

---

[703] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 36.

[704] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 117.

[705] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 117-118.

[706] *The Augsburg Confession, III, 1, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 29.

idee, el repetă terminologia Simbolului atanasian şi a Dogmei de la Calcedon: „unite într-o persoană în Hristos, în mod nedespărţit, „Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. Conform afirmaţiei lui Luther, aici nu a fost o deosebire de opinie între teologii catolici şi evanghelici cu privire la hristologie şi aceasta a fost confirmată de *Confutatio*[707]. „Oponenţii noştri aprobă al treilea Articol al nostru. În acesta noi mărturisim, că cele două firi sunt în Hristos, în aşa fel că, Cuvântul a luat firea umană în unitatea persoanei Sale. Apoi noi mărturisim, că acelaşi Hristos a pătimit şi a murit pentru a ne împăca cu Tatăl şi că El a înviat pentru a domni, îndrepta şi mântui pe cei credincioşi, conform Simbolului apostolic şi Simbolului niceean"[708]. Luther a evitat o afirmaţie mai precisă în Articolele de la Smalkalde, mărturisind numai naşterea din Fecioara Maria. În cuvintele Simbolului niceean, Fiul „s-a făcut om". În acelaşi fel, Catehismele lui Luther trec peste orice încercare de a explica minunea Întrupării. Ele fac o mărturisire de credinţă fără ambiguitate despre Hristos ca Fiul lui Dumnezeu. În ciuda terminologiei deosebite, nu trebuie să se uite faptul că toate documentele confesionale vorbesc despre Hristos, care este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat. În acest punct există o unanimitate completă[709]. „Dacă tu eşti întrebat: „Ce crezi tu cu privire la Articolul al doilea despre Iisus Hristos?", răspunde deci

---

[707] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 118.

[708] *Apologie der Konfession, III, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 158. *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 107; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1957, p. 103.

[709] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 118.

pe scurt: „Eu cred, că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu adevărat, a devenit Domnul Meu". Ce înseamnă acum aceasta că „a devenit Domnul Meu"? Aceasta înseamnă, că El m-a răscumpărat din păcat, de diavol, din moarte şi de tot răul. Căci înainte eu nu am avut vreun domn sau împărat, ci am fost rob sub stăpânirea diavolului, condamnat la moarte şi plin de păcate şi orbire"[710].

În mod natural este deliberat modul cum Confesiunea Augustană prezintă învăţătura despre Hristos în strânsă legătură cu dogmele Bisericii vechi. O serie întreagă de articole se întemeiază pe concepţia despre Întrupare deosebită de a adversarilor, dar în Articolul 3 aceasta nu se exprimă. Atât în formulare cât şi în scop Articolul nu este polemic[711]. În construirea acestui Articol legătura dintre Întrupare şi învăţătura despre împăcare, dintre persoana şi opera lui Hristos, se accentuează în mod deosebit, prin faptul că învăţătura despre cele două firi nu se află izolată, ci încadrată de propoziţii despre opera lui Hristos. Propoziţia centrală despre împăcare relevă moartea lui Iisus, ca fiind o jertfă şi în aceleaşi timp se relevă împărăţia lui Hristos, al cărei scop este sfinţirea tuturor credincioşilor[712]. „Hristos a coborât la iad şi a înviat cu adevărat a treia zi, s-a înalţat la ceruri pentru a sta de-a

---

[710] *Grosser Katechismus II, 27, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 651; Th. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 414; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1957, p. 445.

[711] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 36-37.

[712] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 37.

dreapta Tatălui şi va împărăţi în veci şi va domni peste toate fiinţele create, şi va sfinţi pe cei care cred în El în aceea că El trimite pe Sfântul Duh în inimile lor, care îi va conduce, mângîa şi îi va însufleţi şi apăra împotriva diavolului şi contra puterii păcatului. Acelaşi Hristos va reveni evident să judece viii şi morţii, conform Simbolului Apostolic"[713]. Opera lui Hristos se îndeplineşte prin Sfântul Duh şi mărturisirea Duhului este exprimată în acest articol încât nu mai există un articol special despre Sfântul Duh. Confesiunea Augustană vorbeşte despre lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, dar mărturisirea Duhului ca Dumnezeu se prezintă aici în legătură cu expunerea despre împărăţia lui Hristos. De asemenea, un articol special se consacră celei de-a doua veniri a lui Hristos, dar este caracteristic că reformatorii văd opera lui Hristos, într-un context de la Întrupare la a doua venire[714]. „Acelaşi Hristos va reveni evident să judece viii şi morţii, după cum este afirmat în Simbolul Apostolic"[715]. De aceea, mărturisirea lui Hristos nu are loc fără ca desăvârşirea să nu facă parte din aceasta. De două ori se subliniază faptul că tot timpul se vorbeşte despre acelaşi Hristos, adică Hristos întrupat, în care firea dumnezeiască şi firea omenească sunt „unite nedespărţit în unitatea

---

[713] *Augsburgska Bekännelsen, III, 4-6, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 57-58; *The Augsburg Confession, III, 4-6, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 30.

[714] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationenens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 37.

[715] *The Augsburg Confession, III, 6, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 30.

persoanei". Chiar dacă se spune în deplină concordanţă cu Ortodoxia Bisericii vechi şi fără polemică directă este evident că se referă la Zwingli[716].

Moartea lui Hristos ca operă de împăcare este punctul central al teologiei Reformei. Ea formează presupunerea îndreptării şi atât Articolul I cât şi Articolul III ale Simbolului sunt, în sensul lor cel mai profund, legate de aceasta. Prin moartea lui Hristos pe cruce noi am fost împăcaţi cu Tatăl şi putem să ne împărtăşim de Sfântul Duh[717]. Deoarece iertarea păcatelor sau justificarea în sens forensic formează punctul central al vieţii mântuioare, cum se exprimă în Confesiunea Augustană, Hristos cel răstignit se află în punctul ei central[718]. „Dacă cineva vrea să susţină, prin urmare, că în Noul Testament trebuie să existe un arhiereu, care se aduce jertfă pentru păcate, aceasta se admite valabil numai despre Hristos. Aceasta se confirmă de întreaga Epistolă către Evrei. Apoi s-ar institui alţi mijlocitori alături de Hristos, dacă noi alături de moartea lui Hristos am căuta vreo altă satisfacţie, care ar putea să fie validă pentru păcate şi pentru a ne împăca cu Dumnezeu"[719]. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, a dat

---

[716] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 37.

[717] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972, p. 118.

[718] Prof. D. Ph. Bachmann, *Christus der Gekreuzigte in der Augsburgischen Konfession*, în „Monatschrift für Pastoraltheologie", 1945, p. 51.

[719] *Apologie der Konfession XXIV, 58, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 366; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 260; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1957, p. 278.

ascultare legii şi a murit pe cruce. Astfel, El a îndurat mâna divină. Iisus Hristos este „Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, care cu adevărat s-a născut, a pătimit, a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat" (*Confesiunea Augustană III, 2)*. În această afirmaţie propovăduirea lui Hristos, minunile lui Hristos, viaţa lui Hristos între naştere şi cruce nu sunt menţionate, exceptând patimile Lui. Apologia subliniază de asemenea moartea lui Hristos. O tăcere deosebită cu privire la activitatea publică a lui Iisus se găseşte în Catehisme, corespunzând aceleaşi situaţii din Simbolul apostolic[720]. Mântuirea a fost realizată în acest mod: „El s-a făcut om, a fost zămislit şi s-a născut de la Sfântul Duh şi din Fecioara Maria fără păcat, pentru ca să fie Domn deasupra păcatului, căci El apoi a pătimit, a murit şi a fost îngropat, pentru ca El pentru mine să aducă satisfacţie şi să plătească ceea ce eu am greşit, nu cu argint sau aur, ci cu preţiosul său sânge"[721]. Învăţătura despre împăcare în sensul modern al termenului nu apare. Formulările sunt în mod evident slabe. Dacă ele s-ar clasifica după modelul foarte cunoscut al lui Gustaf Aulén, ar fi cel mai uşor să le repartizăm tipului romano-catolic. Ele se ocupă, cu alte cuvinte, de o împăcare actuală, o satisfacţie (*Apologie der Konfession IV, 40*), pe care Hristos, ca Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, a dobândit-o pentru noi. Hristos s-a născut din Fecioara Maria, El a pătimit, a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat, pentru ca El să poată să ne împace cu Tatăl

---

[720] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Philadelphia, 1961, p. 79.

[721] *Grosser Katechismus II, 31, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 652; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 414; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1957, p. 446.

printr-o jertfă, pentru păcatele noastre[722]. „Prin urmare oamenii nu pot să țină legea prin eforturile lor proprii și ei sunt toți sub păcat și supuși mâniei veșnice și morții. Din această pricină legea nu poate să ne elibereze de păcat sau să ne justifice, ci făgăduința iertării păcatelor și justificarea au fost date datorită lui Hristos. El a fost dat nouă ca să fie satisfacție pentru păcatele lumii și a fost denumit mijlocitorul și conciliatorul"[723]. Toți oamenii sunt confruntați cu cererea imposibilă de a împlini legea lui Dumnezeu. Sensul împăcării este că Hristos a împlinit legea pentru noi, înlăturând astfel mânia lui Dumnezeu (*Apologie der Konfession IV, 40-42*). Confesiunea Augustană și Apologia sunt astfel mai puțin interesate de formarea unei teorii originale despre împăcare decât de accentuarea punctului de vedere că Hristos este singurul reconciliator și mijlocitor. Ele dezvoltă acest șir de idei ale gândirii în opoziție clară cu îndreptarea prin fapte, comuniunea sfinților și învățătura despre jertfa Mesei[724].

Scopul operei lui Hristos este, după cum s-a spus, împăcarea. Nu numai noi suntem împăcați, ci Tatăl este împăcat cu noi. Împăcarea este satisfacție. Dumnezeu nu este numai subiect, ci și obiect al împăcării (conform textului german „pentru că El... împacă mânia lui Dumnezeu"). Jertfa de satisfacție a lui Hristos stă de

---

[722] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972, p. 118-119.

[723] *Apology of the Augsburg Confession, IV, 40, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 112; *Augsbugska Bekännelsens Apologi, IV, 40, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 109-110.

[724] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972, p. 119.

asemenea în centrul expunerii Articolului 2 de credinţă din Catehismul Mic, ca şi a Articolului 4. *De iustificatione (Von der Rechtfertigung)* al Confesiunii Augustane[725]. Îndreptarea se obţine, după cum se accentuează de două ori în Confesiunea Augustană, prin Hristos sau datorită lui Hristos. „Datorită lui Hristos, care prin moartea Sa a adus satisfacţie pentru păcatele noastre". Această frază este centrul şi culmea Articolului 4 al Confesiunii Augustane. Cu Articolul 4 al Confesiunii Augustane stă şi cade Confesiunea Augustană, dar cu Articolul 3 stă şi cade Articolul 4 al Confesiunii Augustane. Îndreptarea stă şi cade cu Iisus Hristos[726].

Holsten Fagerberg este foarte abil în prezentarea justificării sau îndreptării în Mărturisirile de credinţă luterane. El tratează învăţătura despre îndreptare sau justificare în documentele confesionale într-o nouă viziune căutând să vadă această învăţătură în contextul discuţiilor reformatorilor cu teologii catolici.

„Moartea lui Hristos ca opera împăcării este punctul central al teologiei Reformei. Ea formează presupunrea justificării şi atât primul cât şi al treilea articol al Crezului sunt, în sensul lor cel mai profund, legate de aceasta. Prin moartea lui Hristos pe cruce, noi am fost împăcaţi cu Tatăl şi putem să ne împărtăşim de Sfântul Duh. Aici nu apare învăţătura despre împăcare în sensul modern al

---

[725] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi*, în *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 61.

[726] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi*, în *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Herausgegeben von H. Meyer und H. Schütte. Paderborn, 1980, p. 61-62

termenului. Formulările sunt slabe în mod evident. Ele tratează cu alte cuvinte despre o împăcare actuală, o satisfacție (*Apologie der Konfession IV, 40)*, pe care Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat, a adus-o pentru noi"[727]. Deci nu există nici o împăcare fără satisfacție. Iertarea păcatelor nu este numai o bunăvoință din partea lui Dunezeu, ci și o condescendență. În Mărturisirea de la Augsburg, soteriologia nu este numai scopul hristologiei, ci hristologia este în aceeași măsură fundamentul soteriologiei, cu care ea stă și cade. Iisus Hristos, care îndreptează *sola gratia, sola fide*, este cuvântul fundamental al Reformei, și anume nu Iisus Hristos în general, ci Hristos ca Dumnezeu adevărat și Om adevărat și prin urmare ca jertfă de satisfacție[728]. „Împăcarea nu depinde de meritele noastre. Dacă iertarea păcatelor ar fi depins de meritele noastre și dacă justificarea ar fi fost prin lege, ea ar fi inutilă. Pentru că noi nu am ținut legea, ar urma că noi niciodată nu vom obține făgăduința împăcării"[729]. Prin propoziția că Iisus Hristos „nu este nu numai o jertfă pentru vina originară, ci și pentru toate păcatele actuale ale omului", se încheie prima parte a Articolului, care descrie starea de smerenie a

---

[727] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972, p. 118-119.

[728] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi*, în *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologe*. Heraüsgegeben von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn, 1980, p. 62.

[729] *Apology of the Augsburg Confession, IV, 41-42, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 113; *Augsburgska Bekännelsens Apologi, IV, 41-42, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 110.

lui Hristos şi urmează tratarea stării de înălţare. Propoziţia nu se îndreaptă, după cum reiese din Confesiunea Augustană 24, 21, împotriva prezentării că Iisus Hristos prin jertfa Sa a adus satisfacţie pentru păcatul originar, dar jertfa Mesei ar fi adusă pentru păcatele actuale. Că Hristos este singura jertfă de satisfacţie pentru păcate şi prin urmare, după înţelegerea reformatoare, Euharistia nu este înţeleasă ca jertfă de satisfacţie, ci ca jertfă de mulţumire, reiese clar din Apologia Confesiunii Augustane[730]. „Aici a apărut o opinie, care a sporit nelimitat numărul meselor private, adică, faptul că Hristos prin patima Sa a adus satisfacţie pentru păcatul originar şi a instituit Mesa pentru ca să fie o jertfă pentru păcatele zilnice, atât pentru păcatele de moarte cât şi pentru păcatele iertabile"[731]. Deosebirea stării de înălţare se sprijină ca şi starea de umilinţă pe Simbolul apostolic. Ea începe cu Înălţarea, care în Luteranismul de mai târziu, spre deosebire de Reformatori, ar fi luat în calcul starea de înălţare. Ea este după Luther o lucrare a luptei. Hristos biruieşte pe diavol şi se coboară la iad. Învierea lui Hristos este numită, dar nu este apoi interpretată ca moartea Sa. Ea intră în umbra morţii de pe cruce, o deficienţă nu numai a Articolului 3 al

---

[730] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen.* Herausgegeben von H. Meyer und H. Schütte, Paderborn, 1980, p. 62; *Apologie der Konfession 24, 9-65, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 350-368; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 250-261.

[731] *Augsburgska Bekännelsen, XXIV, 21, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Stockholm, 1969, p. 71; *The Augsburg Confession, XXIV, 21, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 58.

Confesiunii Augustane şi a Mărturisirilor de credinţă luterane, ci în general a teologiei apusene[732]. În raport cu Simbolul apostolic sunt înainte de toate propoziţiile, prin care „El stăpâneşte din veşnicie şi domneşte peste toate creaturile şi sfinţeşte pe acelea, care cred în El, în timp ce El trimite pe Sfântul Duh în inimile lor, care le conduce, le mângâie şi le face vii şi le apără împotriva diavolului şi a puterii păcatului. Mântuirea este înţeleasă aici ca o lucrare a luptei şi nicidecum ca un act forensic-imputativ"[733]. „Motivul luptei cu puterile distrugerii" este după Lennart Pinomaa „linia principală a hristologiei lui Luther". Această linie devine cunoscută în expunerea Articolului 2 de credinţă al Catehismului Mic şi înainte de toate în expunerea Articolului 2 din Partea a doua a Catehismului Mare. La fel Hristos, ca biruitor şi mântuirea ca lucrare a luptei sunt un element important al teologiei Apologiei[734]. Există deci o legătură interioară între împăcarea lui Hristos, pe de o parte, şi îndreptare şi Cina Domnului, pe de altă parte, dar nu există un spaţiu pentru învăţătura despre jertfa Mesei. În măsura în care opera de împăcare a lui Hristos este singurul fundament al noii relaţii cu Dumnezeu, şi deoarece ea este totdeauna validă, orice

---

[732] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Cristus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 62-63.

[733] Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 63.

[734] Lennart Pinomaa, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*, Göttingen, 1964, p. 82, 87; H. Meyer und H. Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Frankfurt am* Main, 1980, p. 63.

vorbire despre meritul uman ca bază a împăcării este exclusă[735]. „Astfel, că noi vom cunoaşte, că Dumnezeu vrea să se împace cu noi nu datorită dreptăţii noastre, ci a altuia, adică datorită meritelor lui Hristos”[736].

Teologul luteran Holsten Fagerberg tratează teologia Mărturisirilor de credinţă luterane în contextul apariţiei în cadrul disputelor dintre Reformatori şi teologi romano-catolici.

Astfel, după Holsten Fagerberg, „expresia Reformei *propter Christus*, nu recunoaşte altă posibilitate. Posibilitatea unei noi relaţii între Dumnezeu şi om este deschisă numai prin jertfa lui Hristos, dată odată pentru totdeauna. Nu este accidental faptul că hostia este folosită frecvent în această conexiune. Acest termen, care designează pâinea în Mesa romano-catolică, este folosit în Simbolurile luterane cu referire la jertfa unică a lui Hristos pe cruce. Hristos este o jertfă, hostia, pentru toate păcatele noastre (*Confessio Augustana III, 3*). Numai moartea lui Hristos împacă. „Numai moartea lui Hristos”, corespunde formulei *sola fide* şi prin urmare este presupunerea ei”[737]. „El ne împacă pe noi cu Tatăl şi este o jerftă nu numai pentru păcatul strămoşesc, ci şi pentru păcatele actuale ale oamenilor”[738].

---

[735] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 119.

[736] *Den Augsburgska Bekännelsens Apologi, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1957, p. 269; *Apologie of the Augsburg Confession (1531), XXIV, 23, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Philadelphia*, 1959, p. 253.

[737] Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 119-120.

[738] *Den Augsburgska Bekännelsen, III, 3, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 57; *The Augsburg Confession, III, 3, The Book of Concord. The Confessions of the*

Conform poziției romano-catolice din *Confutatio pontificia*, Hristos este prezent ca o jertfă în cadrul Mesei. După cum Hristos este unul și s-a jertfit pentru toți în jertfa sângeroasă a crucii, tot așa El se dăruiește zilnic în cadrul Mesei ca o jertfă sacramentală de împăcare. Mărturisirile luterane s-au opus energic acestei învățături. Moartea lui Hristos este o operă de împăcare care s-a făcut odată și pentru toți și ea este presupunerea îndreptării noastre. Sfântul Duh este cel care ne face capabili să credem aceasta[739]. În Articolul 3 al Confesiunii Augustane s-a presupus frecvent o hristologie a asumării firii umane, după cum au făcut, de exemplu, H. Fagerberg și F. Brunstäd[740]. Articolul III al Confesiunii Augustane și Articolul III al Apologiei redau stabilitatea Bisericii vechi, învățătura clasică a Bisericii despre persoana lui Hristos, învățătura despre cele două firi și în aceasta opera lui Hristos ca împăcare, satisfacție. Două linii au fost preluate în hristologie din Biserica veche. În primul rând, învățătura de la Calcedon despre de cele două firi, care a luat ființă sub influența metafizicii antice și întotdeauna duce spre o speculație asupra unității lui Dumnezeu și omului decât speculație despre Dumnezeire și umanitate, în timp ce persoana lui Hristos se compune din unirea

---

Evangelical Lutheran Church, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 30.

739 Holsten Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 120.

740 Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 63; H. Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, St. Louis and London, 1972, p. 117.

celor două firi[741]. În al doilea rând, hristologia, care provine din prologul Evangheliei Sf. Ioan, hristologia asumării firii umane, prin care persoana lui Hristos nu provine din unirea firilor, ci în mod expres, persoana Logosului, Fiul veşnic al lui Dumnezeu, a doua persoană a Treimii, persoana lui Hristos a luat firea omenească. Deci, nu se unesc două firi şi formează o persoană, ci persoana ia umanitatea, astfel încât, despre ea se spune acum „Dumnezeu adevărat şi Om adevărat"[742]. Persoana subzistentă în Iisus Hristos istoric, în Iisus omul este Logosul. Dumnezeu devine om, şi Logosul devine trup. Astfel, nu se tratează despre o unitate a dumnezeirii şi umanităţii, ci despre o unitate a persoanei. Din aceasta provine hristologia enipostazierii. Noi vedem că Articolul 3 al Confesiunii Augustane şi Articolul 3 al Apologiei au redat formularea bisericească veche, dar într-un mod, încât hristologia asumării firii umane are întâietate. Astfel, nu există nici o îndoială că partea fundamentală a Mărturisirilor de credinţă, *Confessio Augustana*, consideră hristologia asumării, ca principiu şi învăţătura despre cele două firi, ca urmare. Noi suntem pe drumul enipostazierii[743]. La începutul Articolului 3 al Confesiunii Augustane se stabileşte, „că Cuvântul, adică Fiul lui Dumnezeu, a luat firea omenească". Textul german se îndepărtează considerabil de cel latin, căci aici se numeşte simplu, „că Dumnezeu Fiul s-a făcut om". Cuvântul „a lua" nu apare aici. Textul german arată, că formularea „a luat" nu lasă să existe nici o îndoială. Acesta vrea să

---

[741]Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p. 36.
[742]Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p. 36.
[743]Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh, 1951, p. 36, 37.

descrie evident numai Întruparea[744]. Motivul asumării firii omeneşti lipseşte în afară de aceasta din *Articolele de la Schwabach* şi din *Articolele de la Marburg*. „Pentru Luther prezentarea asumării este străină aici". Cu toate acestea aici este posibilă o influenţă a Simbolului atanasian, a cărui teologie a unităţii a influenţat profund Articolul 1 al Confesiunii Augustane. Acolo apare propriu zis motivul asumării în contextul teologiei unităţii[745]. Despre Hristos se spune că El „nu este doi, ci unul". „Dar nu unul prin transformarea dumnezeirii în trup, ci prin luarea umanităţii în Dumnezeu". Apoi este vorba despre unitatea persoanei, un concept, pe care Articolul 3 al Confesiunii Augustane l-a preluat din Simbolul atanasian şi care acolo ca şi aici vine după motivul asumării. Luther accentuează, după cum deja s-a arătat, unitatea persoanei lui Hristos, la fel ca şi Melanchthon. Hristologia asumării a garantat însă probabil în cel bun caz această unitate a persoanei lui Hristos[746]. În timp ce învăţătura despre Treime a trebuit să se apere faţă de anumiţi entuziaşti, hristologia a fost obiectul unei dezbateri aprige între Luther şi Zwingli. Cauza dezacordului lor a fost învăţătura despre Euharistie, care a dus la o discuţie pătimaşă despre

---

744 Karl Lehmann/Horst Georg Pöhmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 63.

745 Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 63-64.

746 Karl Lehmann/Horst Georg Pöhlmann, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi, Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn, 1980, p. 64.

noțiunile de natură și persoană ale dogmei hristologice[747]. Înfruntarea aceasta lipsită de polemică se află la baza unei formulări din Articolul 3. Cuvintele „cele două firi, dumnezeiască și omenească, sunt unite nedespărțit în unitatea persoanei", s-au adăugat cu gândul la Zwingli, care mărturisește desigur învățătura clasică, dar deoarece teologia lui este dominată de contradicția dintre Dumnezeu și om, el trebuie să găsească această contradicție în raportul dintre cele două firi în Hristos și lui i se pare foarte dificil să poată uni pe cele două[748].

Dacă hristologia lui Luther este de tipul unitiv, care în perioada patristică a fost asociat Alexandriei, hristologia lui Zwingli este de tipul divizat, care a fost caracteristic Antiohiei. El nu acceptă noțiunea că Întruparea este astfel încât prin comunicarea însușirilor firea umană a devenit atotprezentă. Dacă Hristos s-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta lui Dumnezeu, trupul Lui nu poate fi în altă parte[749]. El împarte toate condițiile din viața lui Iisus la cele două firi, fiecare în parte, așa că unitatea persoanei este amenințată. Împărțirea se face de exemplu în felul următor: după firea sa dumnezeiască, Hristos cunoaște totul, după firea sa umană, El spune că nimeni nu cunoaște ziua sau ceasul. După firea dumnezeiască, El este la Tatăl din veșnicie în veșnicie, neispitit și nemuritor, după firea

---

[747] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 37-38.

[748] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 38.

[749] Justus L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon Press, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980, p. 75-76.

omenească, El însetează, este ispitit, suferă şi moare[750]. După Zwingli, mântuirea prin har poate să fie dedusă din atotputernicia dumnezeiască[751]. Zwingli nu a reuşit să menţină o unitate adevărată în persoana lui Hristos, oricât de mult a încercat ca învăţătura lui să concorde cu ortodoxia Bisericii vechi. Contradicţia acceptată de el între dumnezeiesc şi omenesc face posibil pentru el să permită ca aceleaşi întâmplări şi fapte din viaţa lui Hristos să fie o expresie adevărată atât pentru firea dumnezeiască cât şi pentru firea omenească. Pentru Zwingli, unirea are loc propriu zis printr-un act intelectual din partea omului[752]. „Noi transferăm celeilalte ceea ce propriu zis se atribuie numai uneia". Astfel unitatea se face dependentă de această „transferare". Într-un mod mai clar nu se poate spune că unitatea nu este vreo unitate adevărată[753]. În scrierea *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), Luther se ocupă detaliat cu această teorie. El se îndreaptă vehement împotriva acesteia, deoarece el nu poate să găsească vreo motivare pentru aceasta în Sfânta Scriptură[754]. Fiul lui Dumnezeu este cel care a fost

---

[750] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 38; E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 80-81.
[751] Justus Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieh Century*, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980, p. 76.
[752] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 39.
[753] Gustav Plitt, *Einleitung in die Augustana*, II, Erlangen, 1868, p. 93.
[754] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 39; Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ*, Genève, 1964, p. 52; WA 26, 319.

răstignit şi raţiunea spune că Dumnezeirea nu poate să sufere, aşa că desigur este adevărat, dar deoarece dumnezeirea şi umanitatea sunt unite în unica persoana a lui Hristos, Sfânta Scriptură permite de asemenea ca firea dumnezeiască să primească ceea ce se întâmplă cu firea omenească şi invers. De aceea este de asemenea corect să se spună: Fiul lui Dumnezeu pătimeşte, căci persoana lui Hristos, care pătimeşte, este Dumnezeu adevărat[755]. „Dar Dumnezeirea nu poate suferi, nici muri", tu trebuie să răspunzi: „Aceasta este adevărat, dar totuşi pentru că Dumnezeirea şi umanitatea sunt în Hristos o singură persoană, Scriptura, din cauza acestei unităţi personale, atribuie de asemenea dumnezeirii tot ceea ce se cuvine umanităţii şi reciproc. Astfel este de asemenea adevărat. Căci tu trebuie desigur să zici: această persoană (Hristos) suferă, moare. Ori, această persoană este Dumnezeu adevărat, pentru că se spune cu dreptate: Fiul lui Dumnezeu suferă. Căci deşi una din părţi (dacă eu pot să vorbesc astfel), adică dumnezeirea, nu suferă, persoana care este Dumnezeu suferă totuşi în cealaltă parte, adică umanitatea"[756].

Leif Grane afirmă că, Luther a considerat a fi o eroare că elveţienii (prin Zwingli) au lăsat cele două firi să existe fiecare separat în Hristos. Iisus Hristos este Dumnezeu şi Om. Ceea ce Hristos face şi pătimeşte priveşte ambele firi. Fecioara Maria nu a născut numai pe Hristos omul, ci pe

---

[755] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 39.
[756] Martin Luther, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ*, Genève, 1964, p. 52-53.

Fiul lui Dumnezeu[757]. În acelaşi fel, după cum a reieşit că reformatorii au fost indiferenţi faţă de învăţătura despre Treime, s-a susţinut că hristologia propriu zisă, învăţătura despre cele două firi, nu i-a interesat pe ei. În acest context se citează cunoscutele cuvinte ale lui Melanchthon din lucrarea *Loci*[758]. „Pentru unul care este necunoscător al celor fundamentale, adică, „puterea păcatului", „Legea" şi „Harul", eu nu văd cum eu pot să-l numesc un creştin. Pentru că din aceste lucruri Hristos este cunoscut, deoarece a cunoaşte pe Hristos înseamnă a cunoaşte lucrările Lui şi nu după cum ei învaţă a reflecta asupra firilor Sale şi modurilor Întrupării Sale.. Hristos s-a dat nouă ca un remediu şi pentru a folosi limbajul Scripturii, un remediu mântuitor (Luca 2, 30; 3,6; Fapte 28, 28). Prin urmare este corect ca noi să cunoaştem pe Hristos în alt mod decât acela pe care scolasticii l-au făcut cunoscut"[759]. Cu acest punct de plecare de la aceste cuvinte, teologul protestant Otto Ritschl a făcut să reiasă, că învăţăturii

---

757 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 40. Pentru Zwingli hristologia este o problemă metafizică, pentru Luther aceasta aparţine pur şi simplu perspectivei istoriei mântuirii, unde nu există spaţiu pentru speculaţii asupra modului cum firea umană şi firea dumnezeiască se pot uni. Ceea ce însemnează ceva este faptul că Dumnezeu în Hristos a suferit moartea pentru noi, căci de aceasta depinde mântuirea. Învăţătura lui Zwingli înseamnă pentru Luther că se neagă Revelaţia, căci dacă Dumnezeu în realitate a rămas în cer, noi nu Îl întâlnim în Hristos Omul (Leif Grane, *Confessio Augustana*, p. 25).

758 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 40; *Melanchthons Werke*, Bd. II, I, p. 7.

759 Philip Melanchthon, *Loci Communes Theologici*, translated by Lowell J. Satre with revisions by Wilhelm Pauck, în Melanchthon and Bucer. Edited by Wilhelm Pauck, The Westminster Press, Philadelphia, 1969, p. 21-22.

despre cele două firi îi lipseşte orice importanţă dacă Hristos se cunoaşte prin lucrările Lui. Articolul 3 ar fi apărut din motive apologetice, fără ca Melanchthon să fi avut vreun „interes religios" privind această problemă a învăţăturii. Această interpretare, care pune pe acelaşi plan pe Melanchthon cu Ritschl, după care Dumnezeirea lui Hristos nu este o expresie a fiinţei Lui, ci este o expresie a importanţei Lui ca Mântuitor pentru credincioşi, este cu totul eronată[760]. Căci, după cum spune Luther, într-o predică din 1525, Hristos nu a fost numit Hristos datorită slujirii Sale ca Mântuitor. Melanchthon a atacat pe Scolastici pentru că „au întunecat slava şi binefacerile lui Hristos", deşi învăţătura lor despre persoana lui Hristos a fost în mod formal corectă[761].

Jaroslav Pelikan precizează că este totuşi un anacronism grosier ca să se conchidă din aceste declaraţii şi altele asemănătoare că „în Reforma lui Luther, Creştinismul vechi dogmatic se găseşte abolit" şi că aici „se termină Istòria Dogmei". Ar trebui mai degrabă să se considere Reforma luterană ca o nouă etapă în dezvoltarea acestui „Creştinism vechi dogmatic", în prelungirea învăţăturii lui Anselm de Canterbury despre împăcarea prin patimile şi moartea reparatorii ale lui Hristos[762] Cuvintele lui

---

[760] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 40.

[761] Jaroslav Pelikan, *La tradition chretienne. Histoire du developpement de la doctrine. Tome IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 154.

[762] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 154.

Melanchthon nu trebuie să se înţeleagă în comparaţie cu opoziţia faţă de expunerile speculative ale Scolasticii. Sensul acestora este că hristologia nu trebuie să se izoleze, ci să se vadă în legătură cu opera lui Hristos. Ceea ce el respinge ca speculaţie neroditoare este interesul pentru modul cum Dumnezeu s-a făcut om (modul Întrupării). Cunoaşterea însăşi că Dumnezeu s-a făcut om este dimpotrivă pentru Melanchthon o presupunere inevitabilă pentru orice cunoaştere adevărată despre Hristos[763].

Deoarece întreaga polemică a lui Luther împotriva lui Zwingli arată clar cât de mult a însemnat pentru el, învăţătura despre persoana lui Hristos, este ciudat că Ritschl a susţinut că Luther nu s-a interesat de învăţătura despre cele două firi. Este important că Luther, la fel de puţin, ca şi Melanchthon s-a interesat pentru acelaşi lucru ca speculaţie, dar este clar că el a găsit în dogma Bisericii vechi o „problemă" esenţială, pentru a folosi propria lui expresie, care a fost imprescriptibilă pentru el[764]. Melanchthon afirmă că: „noi trebuie mai bine să adorăm tainele Dumnezeirii decât să le investigăm"[765]. Pentru Luther a fost clar că o învăţătură falsă despre Hristos, în mod inevitabil, trebuie să aibă ca urmare o învăţătură falsă despre împăcare. Cu privire la aceasta disputa lui Luther cu Zwingli poartă o mărturie sigură. Raportul dintre hristologie şi învăţătura despre împăcare interzice orice

---

763 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 40.

764 Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 41.

765 Philip Melanchthon, *Loci Communes Theologici*, în Melanchthon and Bucer. Edited by Wilhelm Pauck, The Westminster Press, Philadelphia, 1969, p. 21.

izolare a învăţăturii despre persoana lui Hristos. De aceea, reformatorii resping speculaţia. Aceasta nu înseamnă totuşi, că „opera" constituie „persoana", ci că „persoana" se cunoaşte numai prin „operă". Învăţătura despre persoana lui Hristos este cuprinsă în fraza finală, care indică scopul Întrupării: „pentru ca El să împace pe Tatăl cu noi şi să fie o jertfă... pentru păcatele actuale ale tuturor oamenilor"[766].

4. Justificarea (îndreptarea)[767]

Doctrina luterană despre îndreptare sau justificare este rezumată concis în Articolul IV. *De iustificatione (Von der Rechtfertigung)* al Confesiunii Augustane. „Bisericile

---

[766] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 41.

[767] Pentru doctrina lui Melanchthon despre îndreptare sau justificare a se vedea : Fredrich Loofs, *Die Rechtfertigung nach den lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften*, în „Theologische Studien und Kritiken", 1922, p. 307-382; G. Gloege, *Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgischer Apologie*, în „Monatschrift für Pastoraltheologie", 45 (1956), p. 205-214; Ernst Kinder, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung*, în „Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen", Heft 1, Lüneburg, 1957; Lauri Haikola, *Rättfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln*, în „Studier tillägnade Hj. Lindroth", Uppsala, 1958, p. 51-62; Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967; G. Müller, V. Pfnür, *Rechtfertigung, Glaube, Werke*, în H. Meyer und H. Schütte, *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Frankfurt am Main, 1980, p. 106-138; Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Band II, Gütersloh, 1999.

noastre învaţă că iertarea păcatelor şi justificarea înaintea lui Dumnezeu n-o putem ajunge prin propriile noastre puteri, prin merite sau fapte, ci ne justificăm din graţie prin credinţa în Hristos, dacă credem că suntem primiţi în har şi ni se iartă păcatele prin Iisus Hristos, care prin moartea Sa a dat satisfacţie pentru păcatele noastre. Această credinţă Dumnezeu o socoteşte ca dreptate înaintea Lui, Romani 3 şi 4"[768].

Leif Grane şi Holsten Fagerberg, exclud orice merit şi orice faptă în justificarea omului. Ei interpretează Mărturisirea de credinţă de la Augsburg, precum şi celelalte Mărturisiri de credinţă ale Bisericii Evanghelice Luterane plecând de la definirea articolelor de credinţă luterane cu referire directă la învăţătura romano-catolică despre merit şi fapte bune.

„Articolul IV tratează numai despre îndreptarea înaintea lui Dumnezeu, nu despre îndreptarea înaintea oamenilor. După cum reiese din Articolul XVIII. *De libero arbitrio (Vom freien Willen)* omul este în stare, datorită voinţei sale libere, să presteze o dreptate civilă, *iustitia civilis*. Înaintea lui Dumnezeu dimpotrivă el nu se poate îndrepta prin puterile proprii, adică cu ajutorul puterilor sale naturale, cu raţiunea şi voinţa, pentru că în calea lui se află păcatul originar. Se respinge orice concept de merit. Înaintea lui Dumnezeu omul nu poate avea anumite merite"[769]. Punctul de plecare al lui Melanchthon este legea. Legea este înţelepciunea neschimbată a lui Dumnezeu, o regulă

---

[768] *Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 30; *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 7. Aufl., Göttingen, 1976, p. 56; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 58.

[769] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 41-42.

pentru discernământul dintre bine și rău. Ea învață pe oameni că există un Dumnezeu și acesta este caracterul ei, că ea plasează pe toți oamenii sub această regulă a vieții și vrea să pedepsească pe toți cei care nu trăiesc în concordanță cu ea[770].

Melanchthon a primit învățătura despre justificare a lui Luther, centrul poziției reformatoare, dar a modificat-o prin sistematizarea sa conceptuală și fundamentarea sa pnevmatologică-psihologică. Legea revelează mânia lui Dumnezeu asupra păcatosului și incapacitatea acestuia de a putea să stea înaintea lui Dumnezeu prin faptele proprii. Prin aceasta, omul disperat este mânat prin pocăință spre Evanghelie, Cuvântul lui Dumnezeu, care revelează milostivirea lui Dumnezeu și mijlocește cunoașterea mângâierii necesare numai prin har, adică numai datorită întoarcerii milostive a lui Dumnezeu spre om[771]. Deoarece toți oamenii din același neam sunt supuși condamnării, legea aduce în primul rând tuturor oamenilor judecată și condamnare; ea ne conduce să recunoaștem că noi suntem sub mânia lui Dumnezeu. Dar, deoarece regenerează pe oamenii care au făcut păcate, legea trezește în ei un sens al mâniei lui Dumnezeu. Apoi, trebuie să fie adăugate reflecțiile asupra mizeriei vieții din această lume, pedepsele viitoare și necesitatea morții răscumpărătoare a lui Iisus Hristos. Rezultatul acestei propovăduiri a legii continuate în mod fidel este pocăința. Totuși, aceasta ar

---

[770] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 358; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 346.

[771] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 320.

duce pe om la disperare, dacă propovăduirea legii nu a fost însoţită de proclamarea Evangheliei. Evanghelia, ca vestirea iertării păcatelor, ne învaţă să cunoaştem pe Hristos şi binecuvântările pe care El le acordă[772]. Evanghelia este libertatea mesajului mijlocit despre împăcarea valabilă a lui Dumnezeu, pe care a realizat-o numai Iisus Hristos, ca mijlocitor şi jertfă prin moartea Sa ispăşitoare. Acest cuvânt mântuitor al lui Dumnezeu poate să fie primit numai prin credinţă (*sola fide*), cu care este de acord adevărul oricărui mesaj şi făgăduinţa iertării păcatelor este încredinţată, pentru că prin aceasta întreaga existentă devine schimbată. Încrederea în milostivirea lui Dumnezeu se realizează numai prin Sfântul Duh, care se întâlneşte în cuvântul făgăduinţei. Aici este pusă o nouă comuniune a lui Dumnezeu şi se realizează prin urmare libertatea[773]. Justificarea este de aceea procesul, deoarece Dumnezeu într-un act forensic datorită împăcării prin Hristos iartă păcatele omului, care crede în Hristos şi prin aceasta îl declară drept. Iertarea păcatelor dobândită în credinţă aduce prin Sfântul Duh o schimbare a existenţei, deoarece declararea dreptăţii în certitudinea împăcării cu Dumnezeu schimbă inima omului sub lucrarea Sfântului Duh şi într-o regenerare prin noua ascultare, împlinirea voinţei lui Dumnezeu, se revarsă. Totuşi, doarece în renaştere păcatul rămâne o putere determinantă, este necesară pocăinţa pentru omul vechi prin lege să moară şi

---

[772] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 358; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 346.

[773] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 320.

să vieze prin Evanghelie. Certitudinea credinței ca proces psihologic, care este primită prin opera lui Hristos, se unește cu mântuirea verificată practic, care se arată în faptele bune[774]. În scopul desăvârșirii se menționează faptele, chiar dacă cele două concepte dinainte au făcut într-adevăr imposibilă orice noțiune a îndreptării prin fapte bune. După această respingere, îndreptarea se poate descrie, fără merit. Îndreptarea este un dar adevărat, care se dăruiește datorită lui Hristos. Expresia se elucidează în sensul următor, care în același timp explică termenul „prin credință". Hristos este cauza și credința este calea către îndreptare. Conținutul credinței este convingerea că păcatele se iartă pentru iubirea lui Hristos. Când îndreptarea poate să aibă loc pentru iubirea lui Hristos, aceasta depinde de faptul că moartea Lui este satisfacție pentru păcatele noastre. Această dreptate care se dobândește prin credință este o dreptate atribuită[775]. „Deoarece faptele bune sunt posibile numai ca roade ale Duhului și deoarece credința în Evanghelie se realizează numai prin Sfântul Duh, elementul pnevmatologic în învățătura despre justificare a lui Melanchthon dobândește o valoare mare, prin care trimite la concentrarea deosebită a lui Luther pe hristologie. Aceasta se arată în faptul că pentru cel îndreptat, respectiv renăscut, Legea lui Dumnezeu dobândește o nouă importanță ca indicație a lucrării, care poate fi realizată prin puterea Duhului Sfânt. Viața în Duhul este o necesitate, voința lui Dumnezeu trebuie să fie urmată în mod obligatoriu și ea poate să

---

[774] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 320-321.

[775] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 42.

urmeze datorită creației noi prin Duhul. Din punctul de vedere al omului nou, legătura dintre teologia reformatoare și umanism la Melanchthon ajunge în impresionant la o descriere"[776].

Gustaf Aulén a sesizat că îndreptarea sau justificarea în concepția lui Melanchthon nu este numai un act forensic prin declararea păcătosului ca drept de către Dumnezeu, ci mai ales o transformare reală a omului prin lucrarea Sfântului Duh.

Gustaf Aulén a precizat astfel că: „Învățătura despre îndreptare a lui Melanchthon a fost supusă unui proces de restructurare, până ce aceasta a ajuns în mod esențial la formularea finală din lucrarea *Römerbriefkommentar* (1532). În scrierile sale anterioare, Melanchthon gândește îndreptarea într-un mod înrudit cu învățătura Fer. Augustin, ca o transformare reală a omului, *ein Gerechtmachen*. Îndreptarea nu este numai iertarea păcatelor, ci și o reînnoire efectuată de Sfântul Duh, care se exprimă într-o dreptate actuală"[777]. Mai târziu, Melanchthon fixează terminologia în sensul că îndreptarea în sens paulin înseamnă numai o declarare ca drept. În acest context se vorbește despre o justificare *forensică*, deoarece se gândește ca o eliberare înaintea judecății cerești. Faptul că în conformitate cu această idee declararea ca drept se unește cu înnoirea concretă devine o

---

776 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 321.

777 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 209; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 824-825.

dificultate[778]. Prin aceasta, Melanchthon poate să vorbească despre îndreptare ca o declarare a dreptății lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu a atribut-o omului. Totuşi, această idee nu are nici o influență asupra concepției lui despre însemnătatea îndreptării. Aceasta se gândeşte întotdeauna ca reînnoire a vieții prin Sfântul Duh. Acest raționament este susținut de Melanchthon, până ce el în anul 1529 găseşte că îndreptarea în sens propriu zis este sinonimă cu iertarea păcatelor. În timpul perioadei de tranziție, care urmează, apare Confesiunea Augustană şi Apologia[779].

Melanchthon face un rezumat al învățăturii despre îndreptare în lucrarea sa *Apologia Confessionis (Apologia der Konfession)*. „Când oamenii nu pot astfel să îndeplinească prin propriile puteri legea lui Dumnezeu şi toți sunt sub păcat şi vinovați de mânia veşnică a lui Dumnezeu şi de moarte, atunci ei nu pot să se elibereze de păcat prin lege şi să se îndrepteze, dar făgăduința de iertarea păcatelor şi îndreptarea sunt date nouă pentru iubirea lui Hristos, care s-a dat pentru noi pentru a satisface păcatul lumi şi care este pus pentru noi mijlocitor şi reconciliator. Şi această făgăduință nu are condiția sa în faptele noastre meritorii, ci aceasta ne oferă iertarea păcatelor şi îndreptarea prin har, după cum spune Sf. Ap. Pavel: „Iar dacă este prin har, nu este din fapte" (Romani 11, 6). Şi într-un alt loc: „Dar acum, în afară de Lege, s-a arătat dreptatea lui Dumnezeu, fiind mărturisită de Lege şi de prooroci" (Romani 3, 21), adică iertarea păcatelor se

---

778 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 229-230.

779 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 209-210; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 825.

oferă prin har. Şi împăcarea nu este nicidecum dependentă de faptele noastre meritorii. Dar, dacă iertarea păcatelor ar fi depins de meritele noastre şi împăcarea ar fi din lege, aceasta ar fi inutilă. Căci atunci când noi nu putem împlini legea, ar urma din cele spuse, că făgăduinţa de împăcare niciodată nu ar ajunge la noi. Aceasta dovedeşte Sf. Ap. Pavel în Romani 4, 14: „Căci dacă moştenitorii sunt cei ce au legea, atunci credinţa a ajuns zadarnică, iar făgăduinţa s-a desfiinţat. Căci legea pricinuieşte mânie; dar unde nu este lege, nu este nici o călcare de lege"[780]. Aici se pune accent puternic pe faptul că îndreptarea înseamnă declararea omului ca drept, dar cu aceasta nu se mai socoteşte îndreptarea în sens propriu zis darul Sfântului Duh, prin care înnoirea este activă în noua ascultare. Totuşi, Melanchthon păstrează întotdeauna termenul vechi „a face drept". Aici nu se identifică îndreptarea cu „atribuirea dreptăţii lui Hristos". Faptul că o interpretare mai detaliată a învăţăturii despre îndreptare a Apologiei a provocat mari dificultăţi este în legătură cu aceasta, că Melanchthon în timpul stadiului de tranziţie oferă diferite neclarităţi şi inadvertenţe[781]. În învăţătura despre îndreptare, Melanchthon a formulat cu mare precizie punctul de vedere reformator, dar în acelaşi timp, într-o anumită măsură, a schimbat ideile fundamentale, care se întâlnesc la Luther. Aceasta este valabil mai ales despre formularea de mai târziu a lui Melanchthon. În *Apologia*

---

[780] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 109-110; *Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Translated and edited by Theodore G. Tappert, Philadelphia, 1959, p. 112-113.

[781] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 210; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 825.

Confessionsis (Apologia der Konfession), Melanchthon poate să vorbească despre faptul că în credinţă există o „dreptate" adevărată, o îndreptare a întregului om, în acelaşi timp ce el se declară drept înaintea judecăţii lui Dumnezeu[782].

Gerhard Gloege[783], redă în 67 de teze sau principii despre Art. IV. *De iustificatione (Von der Rechtfertigung)* al *Apologiei Confesiunii Augustane*, caracteristicile esenţiale ale gândirii acestei lucrări, dar nu într-o secţiune analitică, ci ridică structura gândirii la un profil sistematic.

Melanchthon a introdus o problematică, ce nu se întâlneşte la Luther. Conform acestuia, omul se împărtăşeşte cu Duhul în şi prin faptul că el în credinţă se consacră meritului lui Hristos. Credinţa înseamnă o participare la Hristos. În imputarea sau socotirea dreptăţii lui Hristos există în acelaşi timp reînnoirea. Căci imputarea nu este numai un act juridic, ci şi cuvânt dătător de viaţă al lui Dumnezeu, care restabileşte omul şi îl înnoieşte. Dar conform lui Melanchthon, imputarea nu devine nimic altceva decât reînnoire. Aceasta este o socotire a împlinirii legii lui Hristos, ceva care are loc în scaunul de judecată ceresc, în timp ce revărsarea Duhului este ceva, care urmează fără ca să se unească organic cu aceasta[784]. În scrierile de mai târziu ale lui Melanchthon domină aşa numitul punct de vedere forensic al îndreptării. „În sens propriu zis îndreptarea se denumeşte o declarare a dreptăţii". A îndrepta este „un verb forensic".

---

782 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 229; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 825.

783 D. Gerhard Gloege, *Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgischen Apologie*, în „Monatschrift fur Pastoraltheologie", 45(1956), p. 205.

784 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 230.

Melanchthon exprimă concepţia despre îndreptare ca *„ein Gerechtmachen"*. Dumnezeu declară pe om drept prin aceea că îi socoteşte lui dreptatea lui Hristos. Melanchthon a susţinut o concepţie unilaterală privind anumite idei luterane centrale despre îndreptare. Aceasta se manifestă printr-o schimbare în relaţia dintre Dumnezeu şi om[785]. La fel ca şi Luther, Melanchthon vrea să evite, că certitudinea harului lui Dumnezeu se face dependentă de anumite calităţi subiective. Când Melanchthon printr-o altă manieră decât Luther intenţionează o descriere a modului cum îndreptarea are loc obiectiv, el pierde capacitatea lui Luther de a distinge şi uni îndreptarea şi viaţa nouă. Dacă Luther a făcut să reiasă, că totul depinde de acceptarea omului păcătos de către Dumnezeu, tot aşa el a putut să spună, că îndreptarea înseamnă un nou principiu de viaţă, că „înnoirea ar fi o parte a îndreptării"[786]. Unitatea dintre imputare şi înnoire dispare la Melanchthon. În articolul despre îndreptare, el socoteşte numai îndreptarea ca imputare, în timp ce înnoirea reprezintă o linie distinctă în viaţa creştină. Pentru a marca îndreptarea ca o lucrare obiectivă, exclusiv dumnezeiască, Melanchthon recurge la punctul de vedere forensic. Îndreptarea este o lucrare a judecăţii lui Dumnezeu în cer, prin care El declară pe om drept[787]. Interesul lui

---

[785] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar* Stockholm, 1927, p. 210; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 825-826.

[786] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar, p.* 210; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 828-829.

[787] Hj. Lindroth, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 437.

Melanchthon se concentrează numai pe faptul să facă o deosebire pătrunzătoare şi clară între îndreptare şi darul Duhului Sfânt, care aduce cu sine o transformare reală a omului. Reînnoirea este altceva pe lângă îndreptare. Cu aceasta are loc de fapt o anumită delimitare a conceptului de îndreptare şi a importanţei acesteia arătând cât de mult urmează Melanchthon lui Luther. Această schimbare este în legătură în final cu faptul că Melanchthon nu are în vedere legătura strânsă dintre Hristos şi om, care se exprimă în aceea, că „Hristos este prezent în credinţă, în discuţia sa despre atribuirea dreptăţii lui Hristos, în acelaşi fel ca Luther[788]. Această concepţie a lui Melanchthon a devenit de o importanţă hotărâtoare, în disputa împotriva lui Osiander. În această dispută s-a arătat că, prezentarea lui Melanchthon despre îndreptare, ca apărare a concepţiei reformatoare, şi în acelaşi timp a bogăţiei punctelor de vedere ale lui Luther, s-a pierdut[789]. Îndreptarea este o lucrare a lui Dumnezeu care se produce „prin credinţă". Însemnătatea acesteia depinde natural de conţinutul noţiunii de credinţă. Articolul IV al Confesiunii Augustane nu spune nimic despre această credinţă. Dimpotrivă, în Articolul XX cunoaştem că aceasta este o credinţă, care nu crede numai în „fapte istorice", ci şi în iertarea păcatelor. Aici se vorbeşte despre ceea ce Luther numeşte adesea „întrebuinţarea corectă a pronumelui personal"; nu se dobândeşte nimic prin a crede că Hristos a murit pentru păcătoşi, dacă eu nu cred că a murit pentru mine. O credinţă pur istorică, „numai cunoaşterea a ceea ce a avut

---

[788] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 210-211; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 832.

[789] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 230.

loc odată", au de asemenea şi duhurile rele[790]. În Articolul XX. *De fide et bonis operibus (Vom Glauben und guten Werken)* al Confesiunii Augustane se spune că: „În Bisericile noastre se învaţă în felul următor despre credinţă: Mai întâi că faptele noastre nu pot să ne împace cu Dumnezeu sau să merite iertarea păcatelor şi harul şi îndreptarea, ci că noi dobândim aceasta numai prin credinţă, când noi credem, că noi suntem primiţi în har pentru iubirea lui Hristos, care singur stă ca mijlocitor şi mijloc al împăcării şi prin care Tatăl se împacă. Cel care se încrede că el prin fapte merită harul, respinge astfel atât meritul lui Hristos cât şi harul Lui şi caută fără Hristos o cale către Dumnezeu, prin puteri omeneşti, deşi Hristos a spus despre Sine: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa" (Ioan 14, 6)[791]. Acelaşi Articol XX afirmă de asemenea despre credinţă. „De asemenea se explică pentru oameni, că cuvântul credinţă nu desemnează aici numai o cunoaştere despre ceea ce odată s-a întâmplat, pe care o au de asemenea necredincioşii şi duhurile rele, ci prin aceasta se desemnează o credinţă, care nu crede numai în întâmplări istorice, ci în ceea ce este rodul lor, şi anume acest articol, iertarea păcatelor, adică faptul că, noi prin Hristos avem harul, dreptatea şi iertarea păcatelor"[792]. Melanchthon atrage atenţie în Apologie asupra legăturii dintre noţiunile de „făgăduinţă" şi „credinţă". Credinţa nu îndreptează

---

[790] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 43.

[791] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 64; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 42.

[792] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 65; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 44.

pentru că ea ar fi în sine o lucrare meritorie, ci pentru că credința ia în considerație făgăduința[793]. „Credința nu îndreptează sau mântuiește pentru că ea este o faptă bună, ci numai pentru că ea acceptă făgăduința”[794]. Această credință, care îndreptează nu este deci o virtute umană, o calitate, ci raportul omului cu Dumnezeu. Când se spune că credința se ia în considerație pentru îndreptare nu înseamnă că credința în sine este ceva, ci că îndreptarea singură, care se poate gândi înaintea lui Dumnezeu, adică dreptatea lui Hristos, se primește prin credință. Divergența dintre reformatori și Biserica Romană decurge din faptul că reformatorii vorbesc „numai” despre credință, în timp ce Biserica Romană adaugă, de asemenea, faptele bune, în mod eronat[795].

Din acest punct de vedere este considerată învățătura despre împăcare. Dacă vorbim despre milostivirea lui Dumnezeu față de păcătos care este alarmat la gândul judecății dumnezeiești, aici trebuie să fie mijloace de importanță pentru această schimbare a atitudinii dumnezeiești față de el. Această cerință a lui Melanchthon întâlnește printr-o reproducere substanțială teoria satisfacției a lui Anselm de Canterbury, la care el se referă, astfel expunând atât firea dumnezeiască cât și firea omenească a lui Hristos în conexiunea lor cu mântuirea oamenilor. În aceasta constă semnificația operei mântuitoare a lui Hristos. „Hristos a fost un slujitor al

---

[793] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm 1967, p. 44.

[794] *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1959, p. 114.

[795] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 44.

învăţăturii, dar acesta nu a fost oficiul Lui principal. El a fost trimis în mod principal pentru a se jertfi pentru neamul omenesc, pentru a fi Mântuitorul acestuia, pentru a ne elibera din blestemul legii"[796]. Temperarea dreptăţii cu milostivirea a fost adusă prin purtarea de către Hristos a pedepsei pentru noi, sau aducerea unei jertfe şi un „preţ echivalent" şi de satisfacere a dreptăţii lui Dumnezeu. Numai Dumnezeu s-a putut jertfi cu „un preţ echivalent" pentru „răutatea infinită" a neamului omenesc. Ascultarea lui Hristos a fost preţul dat pentru noi[797]. Prin aceasta apare aici faptul că reformatorii au micşorat pretenţiile. Dar, sensul afirmaţiei „numai prin credinţă" este că relaţia adevărată cu Dumnezeu, care a fost pierdută prin păcatul strămoşesc, constă faptul că omul indică deplinătatea puterii lui Dumnezeu şi se predă pe sine milostivirii lui Dumnezeu. În spatele acestei concepţii există o altă noţiune despre har. Harul este modul lui Dumnezeu de a lucra, adică acesta este una cu milostivirea Lui. În credinţa în iertarea păcatelor a încetat impietatea păcatului strămoşesc şi „natura" omului a fost restaurată[798]. Melanchthon scrie în Apologie: „Aşa vrea Dumnezeu să fie cunoscut şi aşa vrea El să fie adorat, ca noi să primim binefacerile Lui şi să le primim datorită milostivirii Lui,

---

[796] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 359.

[797] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 359; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 346-347.

[798] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 44.

dar nu pe baza meritelor noastre proprii. Aceasta este cea mai bogată mângâiere în toate ispitele. Dar această mângâiere anihilează pe adversari, în aceea că ei depreciază şi diminuează credinţa şi învaţă numai pe oameni că prin intermediul faptelor bune şi meritelor se discută cu Dumnezeu în mod drept"[799]. Deoarece păcatul strămoşesc a distrus relaţia omului cu Dumnezeu, milostivirea lui Dumnezeu trebuie să se exprime ca iertare, dar este important că aceasta este voinţa lui Dumnezeu, că omul trăieşte total din milostivirea Lui. Aceasta are loc prin credinţa, care se încrede în Hristos. De aceea omul în credinţă este repus în relaţia sa adevărată cu Creatorul. Credinţa este, după cum spune Luther, împlinirea primei porunci[800]. *Apologia Confessionis* afirmă într-o concluzie finală. „Prin urmare, noi conchidem că noi suntem justificaţi înaintea lui Dumnezeu, împăcaţi cu El şi renăscuţi printr-o credinţă în pocăinţă, care cuprinde făgăduinţa harului, cu adevărat dătător de viaţă inimii înfricoşate şi ne convinge că Dumnezeu este milostiv nouă şi împăcat cu noi datorită lui Hristos"[801]. La sfârşitul Articolului IV. *De iustificatione (Von der Rechtfertigung)* al *Apologiei Confesiunii Augustane*, se spune că Dumnezeu socoteşte această credinţă ca dreptate. Ideea de imputare, *imputatio*, a fost totuşi de la început ceva decisiv

---

[799] *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press. Philadelphia, 1959, p. 115; *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 113.

[800] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 44-45.

[801] *Augsburgska Bekännelsens Apologi, IV, 386, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 172; *Apology of the Augsburg Confession, IV, 386. The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Luthedran Church*, Philadelphia, 1959, p. 166.

în învăţătura despre îndreptare a lui Luther. Aici el a fost într-o anumită măsură dependent de occamism, care învăţa că, în ultimă instanţă, acceptarea liberă a lui Dumnezeu, *acceptatio*, este aceea care îl face pe om bineplăcut înaintea lui Dumnezeu[802]. Melanchthon a afirmat la începutul Reformei că: „toată dreptatea noastră constă în imputarea gratuită a lui Dumnezeu". Luther a dat acestei definiţii pozitive dezvoltarea sa deplină. În doctrina despre justificare, „aceste trei lucruri sunt reunite: credinţa, Hristos şi acceptarea sau imputarea". Dreptatea creştină a fost încrederea inimii în Dumnezeu datorită lui Hristos", în consideraţia căreia „Dumnezeu trece peste păcatele noastre", „Dumnezeu consideră o dreptate imperfectă ca o dreptate perfectă şi nu socoteşte păcatul pentru aceasta, deşi ar fi în mod real un păcat"[803]. Articolul IV. *De iustificatione* al *Apologiei Confesiunii Augustane* nu tratează despre vreun merit al omului în justificare. Edmund Schlink comentează în mod aprofundat acest articol afirmând că: „Dumnezeu nu dă iertare pentru meritele umane, pentru că asemenea merite sunt inexistente... Dumnzeu iartă păcatul numai datorită meritului lui Iisus Hristos, adică numai prin har. După cum trimiterea Fiului în această lume a fost un act al harului dumnezeiesc incomprehensibil, tot aşa iertarea este pronunţată pentru păcătos datorită lui Hristos, numai prin

---

[802] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 45; Leif Grane, *Gabriel Biels laere om Guds almaget*, în „DTT", 1955, p. 95.

[803] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. Le réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 147.

har"[804]. În descrierea îndreptării se accentuează că aceasta nu este numai iertare a păcatelor, ci o reînnoire a omului interior, căci în îndreptare se revarsă iubirea în virtutea meritului lui Hristos. Se accentuează că dacă nădejdea şi iubirea nu se produc, credinţa nu uneşte în mod deplin cu Hristos. Astfel, când se spune că îndreptarea are loc „prin credinţă" aceasta înseamnă, că credinţa este începutul mântuirii, originea oricărei îndreptări[805]. Hristos este acum permanent înaintea Tatălui şi mijloceşte pentru noi, pentru întreaga Biserică, precum şi pentru fiecare om care se roagă Lui. „Noi suntem îndreptaţi datorită lui Hristos, dreptatea Lui pe care El a îndeplinit-o prin ceea ce a făcut şi suferit a fost atribuită nouă". „Meritul" Lui şi „mijlocirea" sunt fundamentul credinţei creştine. Efectul operei mântuitoare este iertarea păcatelor şi imputarea sau atribuirea dreptăţii lui Hristos, împărtăşirea Sfântului Duh al iubirii, al dreptăţii şi al vieţii celei noi[806]. „Apologia Confesiunii Augustane" arată că: „Astfel când oamenii nu pot să împlinească Legea lui Dumnezeu prin puteri proprii şi toţi sunt sub păcat şi vinovaţi de mânia veşnică a lui Dumnezeu şi de moarte, noi nu putem deci se ne eliberăm prin Lege de păcat şi să ne îndreptăm, dar făgăduinţa iertării păcatelor şi justificarea sunt date nouă datorită lui Hristos, care a dat satisfacţie pentru păcatele lumii şi care

---

[804] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, p. 91.

[805] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 47.

[806] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 359; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 347.

pentru noi a fost pus ca mijlocitor şi reconciliator. Şi această făgăduinţă nu are condiţionarea sa în faptele noastre meritorii, ci ne împărtăşeşte iertarea păcatelor şi justificarea prin har"[807]. Credinţa cuprinde mângâierea pe care Evanghelia o proclamă, adică ea aproprie îndreptarea sau iertarea păcatelor. Împreună cu îndreptarea există şi Sfântul Duh, care creează o nouă viaţă. Astfel, după pocăinţă şi credinţă urmează îndreptarea şi împreună cu aceasta este efectuată regenerarea sau reînnoirea. „Şi când Dumnezeu iartă păcatele, El ne dă în acelaşi timp pe Sfântul Duh, care aduce puteri noi în cei evlavioşi"[808]. Dacă iertarea păcatelor este justificare, atunci justificarea înainte de toate înseamnă actul pronunţării ca drept. Cuvântul prin care Dumnezeu iartă păcatele este în acelaşi timp judecata prin care Dumnezeu declară pe păcătos drept. Opera lui Iisus Hristos pentru care Dumnezeu iartă păcatele este în acelaşi timp dreptatea lui Hristos pe care Dumnezeu o socoteşte şi o recunoaşte păcătosului. După cum iertarea păcatelor este neimputare a păcatelor datorită lui Hristos, tot aşa justificarea este socotirea dreptăţii lui Hristos. După cum păcătosul primeşte iertarea nu datorită faptelor sale proprii, ci datorită lucrării Fiului lui Dumnezeu, tot aşa păcătosul este declarat drept din cauza

---

807 *Augsburgska Bekännelsens Apologi, IV, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 109-110; *Apology of the Augsburg Confession, IV, 40-41, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 112-113.

808 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 360; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 347.

unei dreptăţi străine[809]. „A justifica înseamnă în acest loc (Rom. 5, 1), în conformitate cu expresia forensică, a elibera pe cel acuzat şi a-l declara drept, dar datorită altuia, adică datorită dreptăţii lui Hristos, prin care dreptatea străină vine la noi prin credinţă"[810]. Îndreptarea este concepută strict ca un act forensic şi prin urmare în mod clar a fost distinsă de reînnoire. Justificarea este un „termen forensic" şi indică „iertarea păcatelor" şi „reconcilirea sau acceptarea personală". În aceasta constă lucrarea esenţială a harului. „Prin urmare, aceasta poate să fie definiţia harului. Harul este iertarea păcatelor sau milostivirea făgăduită pentru iubirea lui Hristos şi acceptarea gratuită, pe care darul Sfântului Duh le însoţeşte"[811]. Melanchthon recunoscând autoritatea doctrinei lui Anselm despre împăcare, precum şi definiţia sa despre păcatul originar, va sublinia în mai multe rânduri necesitatea că dreptatea lui Dumnezeu a fost satisfăcută pentru că milostivirea lui Dumnezeu acordă iertarea păcatelor şi mântuirea. Numai Hristos a fost „drept în ochii lui Dumnezeu", El singur „a dat satisfacţie lui Dumnezeu"[812]. În învăţătura despre îndreptare, concepţia

---

[809] Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1961, p. 92.

[810] *Augsburgska Bekännelsens Apologi, IV, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 158; *Apology of the Augsburg Confession, IV, 305, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 154.

[811] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 360; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 347-348.

[812] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du*

lui Melanchthon diferă de forma de prezentare a lui Luther. Conform lui Luther, Duhul pune în mişcare credinţa prin cuvânt. Credinţa este atât principiul vieţii noi cât şi organul pentru perceperea iertării păcatelor. Îndreptării aparţine naşterea credinţei şi viaţa nouă, precum şi iertarea păcatelor. Aceasta a fost deci poziţia luată de Melanchthon în *Confesiunea Augustană* şi în *Apologie*. Acum credinţa pare să se nască înaintea împărtăşirii Duhului şi înaintea regenerării[813]. Aici există o lipsă specială de claritate la Melanchthon, deoarece credinţa este pentru el, pe de o parte, o lucrare a Sfântului Duh, care acţionează prin cuvânt, şi totuşi, pe de altă parte, credinţa este presupusă să preceadă împărtăşirea Duhului Sfânt. Credinţa este, în consecinţă, o condiţie esenţială a îndreptării şi născută de Sfântul Duh, şi totuşi, conform formulei recunoscute, Sfântul Duh este împărtăşit numai ca o consecinţă a îndreptării[814]. Credinţa percepe decretul forensic al îndreptării. Şi pentru că procură aceasta, Duhul este deci acordat individului pentru renaşterea lui. Legătura inseparabilă, care este menţinută, la Luther, între regenerare, îndreptare şi sfinţire este astfel întreruptă. Acestea sunt ideile care susţin revizuirea completă a Articolelor IV şi V din Ediţia Variata a *Confesiunii de la Augsburg*. Dacă separarea completă a îndreptării şi sfinţirii

---

dogme 1300-1700, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 159.

[813] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 360; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 348.

[814] A. Herrlinger, *Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Culturbewegung der Reformation*, Gotha, 1879, p. 54.

este considerată ca o treaptă înainte sau nu, poate să fie decisă numai prin studiu dogmatic şi exegetic[815]. Aici se atrage atenţia asupra faptului, că Melanchthon, în cadrul acestei concepţiei nu a fost capabil să motiveze etic puterea credinţei aşa cum se manifestă ea în teoria lui Luther. Credinţa este acum pentru el în mod esenţial organul, prin care iertarea păcatelor este percepută. Ea nu este, într-adevăr, numai o cunoaştere istorică, ci răspunsul voinţei în acceptarea gratuită promisă, încrederea în harul lui Dumnezeu. Din această experienţă practică (credinţa ca încredere) a efectelor istoriei şi învăţăturii, poate fi înţeleasă convingerea intelectuală atât a istoriei cât şi a învăţăturii[816]. Credinţa semnifică încuviinţarea făgăduinţei lui Dumnezeu şi cu această încuviinţare este în mod necesar conectată încrederea, voind şi acceptând reconcilierea şi cunoaşterea făgăduite în Mijlocitorul". Deoarece păcătosul doreşte acum mai presus de orice iertarea păcatelor, îndreptarea are loc. Dar, cum împărtăşirea Duhului reînnoieşte omul, împăcarea trebuie necesar să fie urmată de fapte bune şi o îndreptare a unei conştiinţe bune[817]. Într-o examinare detaliată a naturii

---

815 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 360.

816 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 348; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 360-361. Pentru explicarea detaliată a termenului *fiducia* a se vedea Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengschichte. Band IV, 2. Hälfte: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Erlangen und Leipzig, 1920, p. 471.

817 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon,

faptelor bune cum au fost prezentate de Melanchthon nu este necesar să intrăm. Ele sunt necesare, deoarece fără ele credința ar fi pierdută şi mai mult, deoarece ele au fost poruncite de Dumnezeu şi sunt ţinute cu demnitate de vocaţie creştină. Faptele sunt acelea care în realitate sunt bune prin credința care îndeamnă spre ele şi care face să fie indicate ca „meritorii", dar nu în sensul că ele merită iertarea păcatelor. Ele, merită, totuşi o binecuvântare spirituală şi materială[818]. „Faptele noastre nu pot să ne împace cu Dumnezeu sau să merităm iertarea păcatelor şi harul (şi justificarea), ci noi dobândim aceasta numai prin credință, când noi credem, că noi suntem primiţi în har datorită lui Hristos, care singur stă ca mijlocitor şi mijloc al împăcării şi prin care ne împăcăm cu Tatăl. Cel care se încrede în sine că el prin fapte merită harul, refuză astfel atât meritul cât şi harul lui Hristos şi caută fără Hristos o cale către Dumnezeu, prin puteri omeneşti, deşi Hristos a spus despre Sine: Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața (Ioan 14, 6)"[819].

1997, p. 361; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 348-349.

818 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 349; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 361; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band IV. 2. Hälfte: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre*, Erlangen, Leipzig, 1920, p. 471-472.

819 *Den Augsburgska Bekännelsen, XX, 9-10, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 64; *The Augsburg Confession, XX, 9-10, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 42.

Trebuie să fie observat că avem aici o combinare într-o ordine fixată a tuturor elementelor care sunt de primă importanţă, în concepţia lui Melanchthon, pentru dezvoltarea vieţii religioase. Dar este evident că această teorie generală în întregime găseşte paralela ei cea mai apropiată în doctrina Reformei despre pocăinţă. Căinţa, credinţa şi ascultarea nouă sunt pentru el elementele constitutive ale pocăinţei, la care el adaugă mărturisirea şi iertarea[820]. Ar fi o eroare să deducem din metoda lui Melanchthon despre aranjarea punctelor sale doctrinare din *Loci*, în mod separat, că el a transmis ideile sale religioase într-o formă confuză şi fără legătură. Dimpotrivă, el a rezumat toate rezultatele studiului său religios sub două titluri Biserica şi Justificarea prin har. Prima dintre acestea este asociată cu concepţia despre „doctrina adevărată" şi a doua cu concepţia despre Lege şi Evanghelie. Acest complex dublu de idei prezintă, în teologia lui Melanchthon, un înlocuitor atât pentru concepţia despre Biserică ce domină viaţa bisericească cât şi pentru sacramentul Pocăinţei, care a reglementat evlavia practică a Evului Mediu[821].

Melanchthon ţine să indice raţiuni detaliate pentru necesitatea faptelor bune. El se referă la ordinea dumnezeiască privind cele veşnice, ca un impuls şi la

---

[820] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p.361-362; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 349.

[821] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und Neuzeit*, p. 349; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 362.

Sfântul Duh, ca o cauză activă, care prin Duhul care a lucrat ca dătător de viaţă mişcă inimile, de la care pleacă faptele bune. Teza pe care Melanchthon a susţinut-o odată, că faptele bune sunt necesare pentru mântuire, el a declarat-o sub influenţa lui Luther. Totuşi este evident, că aceste idei de mai târziu despre puterea lucrătoare a faptelor bune asupra credinţei se găsesc într-o anumită tensiune cu învăţătura lui Melanchthon despre îndreptare[822]. Pentru Luther şi Melanchthon este comună respingerea faptului că credinţa nu poate fi „inactivă", dar în timp ce pentru Luther totul depinde de faptul că faptele bune sunt roade ale credinţei şi că mângâierea şi certitudinea sunt lucruri ale credinţei, pentru Melanchthon, cum el îşi îndreaptă privirea spre condiţiile, sub care credinţa creşte, această creştere a credinţei devine dependentă de modul cum se exprimă în faptele iubirii din viaţa sfinţită, credinţa şi conştiinţa bună se păstrează şi se întăresc prin evitarea atentă a „păcatelor împotriva conştiinţei" şi prin exerciţiu plin de ardoare în „ascultarea nouă"[823]. Prin aceasta Melanchthon nu a intenţionat să combată faptul, că certitudinea despre filiaţie şi libertatea conştiinţei ar fi lucruri ale credinţei şi numai lucrul credinţei, dar ideile despre relaţia credinţei cu viaţa nouă arată alături de persistenţa lui Luther în credinţă, un

[822] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm, 1927, p. 212; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 829-830.

[823] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 212-213; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, p. 850-851.

anumit element moral, care în timpul de mai târziu intră totuşi în dispută cu Osiander[824].

În cercetarea teologică s-a obişnuit de mult timp să se reunească diferitele tendinţe din dezvoltarea luterană, care a urmat pe Melanchthon şi devierile lui de teologia lui Luther. Într-o anumită măsură aceasta este bine motivată, dar nu trebuie să se piardă din vedere că Melanchthon din unele puncte de vedere stă mult mai aproape de Luther decât teologii, care s-au considerat succesorii lui[825]. Pe de altă parte, nu trebuie să se piardă din vedere că ortodoxia luterană adesea deviază de la linia lui Melanchthon şi se opune lui, mai ales în punctele în care el s-a îndepărtat de Luther. Această opoziţie s-a exprimat, de altfel, deja în timpul vieţii lui Melanchthon în disputele teologice, care s-au dus între adepţii lui, filipiniştii, şi aşa numiţii gnesioluterani (luterani adevăraţi)[826].

5. Biserica

În ceea ce priveşte fiinţa Bisericii, în Confesiunea Augustană, se afirmă că deoarece justificarea este dependentă de făgăduinţa lui Dumnezeu despre mântuire în Cuvânt şi Sacrament, pentru ca omul să ajungă la mântuire, Dumnezeu însuşi a creat posibilitatea instituţională: ministeriul propovăduirii, care slujeşte la

---

[824] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, p. 213; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., 1906, p. 869-870.

[825] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 233.

[826] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 225-226.

propovăduirea Evangheliei (CA V)[827]. Prin aceasta a instituit Biserica, căci din cei care ascultă Cuvântul lui Dumnezeu constituie adunarea tuturor credincioşilor, *congregatio sanctorum* (*CA VII, 1*). Deci, Biserica nu este constituită prin eforturi omeneşti, ci prin lucrarea proprie a lui Dumnezeu în Cuvânt şi Sacrament. Din această cauză, Biserica cuprinde în comunitatea concretă-umană mulţi păcătoşi, ipocriţi şi creştini falşi (CA VIII)[828]. Definiţia lui Melanchthon despre Biserică din Confesiunea Augustană Art. VII. *De ecclesia (Von der Kirche),* „Biserica este comuniunea sfinţilor în care se învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Sacramentele”, dă astfel expresie ideilor fundamentale luterane, prin care se afirmă caracterul Bisericii de comuniune a credinţei şi se poate constata importanţa constitutivă a Evangheliei pentru existenţa Bisericii. Dar formularea nu a fost fericită în mod deplin, după cum expresia „corect” s-a arătat să constituie punctul de plecare pentru o concepţie intelectualistă unilaterală, iar Cuvântul şi Sacramentele se interpretează ca „semne distinctive”, nu ca factori creatori, conform afirmaţiei lui Luther, Cuvântul şi Sacramentele constituie şi întemeiază împărăţia lui Dumnezeu[829]. Noţiunea de Biserică este expusă în *Confessio Augustana* (1530). Celebrul articol poate să inducă în eroare deoarece

---

[827] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 384.

[828] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 384.

[829] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliuska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 208.

spune că Biserica este acolo unde Cuvântul este anunţat în puritatea sa şi unde Sacramentele sunt administrate conform instituirii lui Hristos. Dacă acest Articol s-a interpretat că indică semnele distinctive, „caracteristicile", va zice Calvin, ale unei instituţii autentic creştine, de asemenea pot să fie înţelese ca exprimând ideea originală a lui Luther că, Cuvântul şi Sacramentele sunt indicii ale prezenţei unor suflete, care au fost atinse de aceste mijloace, care au „cu adevărat" credinţa despre care vorbeşte Articolul VIII, care fac parte din Biserica nevăzută. Faptul că aceasta a fost gândirea lui Melanchthon în acel moment este evidentă din examinarea explicaţiei acestui articol dată de el însuşi în *Apologie* (Art. VII şi VIII)[830]. Articolul VII. *De ecclesia* al Confesiunii Augustane exprimă ecleziologia luterană clasică. Acest Articol afirmă că: „Ei învaţă apoi că Biserica una, sfântă va exista perpetuu. Dar Biserica este comunitatea sfinţilor în care se învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Sacramentele. Şi pentru unitatea adevărată a Bisericii este suficientă consimţirea la învăţătura Evangheliei şi la administrarea Sacramentelor. Şi nu este necesar ca tradiţiile omeneşti moştenite sau obiceiuri religioase sau exterioare, forme prescrise de oameni pentru Biserica lui Dumnezeu să fie peste tot asemănătoae. Pavel spune: „O credinţă, un Botez, un Dumnezeu şi Tatăl tuturor"[831]. Articolul VII. *De ecclesia*

---

[830] H. Strohl, *La notion de l'Eglise chez les Reformateurs*, în „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1936, nr. 3-4-5, p. 271-272.

[831] *Die Augsburgische Konfession VII, 1-4, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkenjahr der Augburgischen Konfession 1930*, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 61; *Augsburgska Bekännelsen, VII, 1-4, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Stockholm, 1979, p. 59; *The*

conține trei propoziții: 1. Biserica una sfântă va exista perpetuu. 2. Ce se înțelege prin Biserică și 3. În ce constă unitatea Bisericii. Biserica una sfântă, (*Una sancta ecclesia*), cum arată ultima parte a Articolului accentuează puternic caracterul unității. Confesiunea Augustană nu vrea să reprezinte vreo altă Biserică decât Biserica una, sfântă. „Va exista perpetuu" înseamnă că această Biserică va exista atâta timp cât va fi pământul. Apoi se spune ce este *Biserica, comunitatea sfinților*. Expresia ne amintește de Simbolul Apostolic, *communio sanctorum*, în concepția luterană. Întrebuințarea cuvântului *congregatio*, urmărește să îndepărteze echivocitatea, care ar fi cauzată de *communio*[832]. În textul german al Articolului VII, Biserica este definită ca *adunarea tuturor credincioșilor* (*Versammlung aller Gläubingen*), în textul latin ca, *comunitatea sfinților* (*congregatio sanctorum*). Ambii termeni semnifică aceeași adunare a aceluiași popor. Credincioșii sunt sfinții. Sfinții sunt credincioșii. Credința nu există în afară de reînnoire, justificarea în afară de sfințire[833]. Pentru a înțelege clar că această comunitate a sfinților nu este orice comunitate, aceasta este determinată în propoziția: *în care se predică drept Evanghelia și se administrează corect Sacramentele*. Învățătura curată și administrarea corectă a Sacramentelor constituie baza acestei *congregatio*. Restul Articolului tratează despre

---

Augsburg Confession, VII, 1-4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 32.

[832] Leif Grane, *Confessio Augustana med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Stockholm, 1967, p. 70.

[833] Edmund Schlink, *The Breadth of the Church of the Augsburg Confession*, în „The Lutheran World Review", 1949, Vol. 1, No. 3, p. 3.

ceea ce se cere pentru unitatea Bisericii, adică ceea ce face parte din definiția Bisericii[834].

Articolul VII. *De ecclesia* începe cu propoziția „că Biserica una, sfântă, universală trebuie să existe și să rămână perpetuu". Ce înseamnă „trebuie" explică textul latin: *quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit.* Aceasta este asigurarea făgăduinței. „Căci este același Hristos, care acum este preamărit, dar înainte a fost răstignit" (*Apologie der Konfession, VII, 19)*. Biserica rămâne ca împărăție a lui Hristos. Ca împărăția Sa și lucrarea Sfântului Duh, Biserica rămâne întotdeauna. Biserica are făgăduința că ea „are totdeauna pe Sfântul Duh". Biserica rămâne întrucât Hristos face adevărată făgăduința Sa. Biserica se întemeiază pe lucrarea și făgăduința lui Hristos, Domnul ei. După Confesiunea Augustană, această Biserică trebuie să rămână întotdeauna și ea este *comunitatea tuturor credincioșilor în care se învață drept Evanghelia și se administrează corect Sacramentele. Est autem ecclesia congregatio sanctorum in qua Evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.* Biserica este deci, după structura ei fundamentală, evenimentul care are loc prin trimiterea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni, ea este propovăduire și comunitate[835]. Melanchthon accentuează puternic Biserica văzută, *ecclesia visibilis.* Aceasta se compune din cei care mărturisesc învățătura adevărată și administrează Sacramentele. Propovăduirea Cuvântului și învățătura

---

[834] Leif Grane, *Confessio Augustan med noter och kommentarer. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar,* , Stockholm, 1967, p. 70.

[835]Friedrich Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1951, p. 117- 118.

adevărată sunt însuşiri ale Bisericii adevărate[836]. În lucrarea *Loci theologici* (1543), Melanchthon defineşte Biserica în felul următor: „Biserica văzută este comunitatea celor care îmbrăţişează Evanghelia lui Hristos şi administrează corect Sacramentele, comunitate în care Dumnezeu lucrează prin ministeriul Evangheliei şi renaşte pe mulţi la viaţa veşnică, dar în care la fel de mulţi nu sunt renăscuţi, deşi ei acceptă învăţătura adevărată"[837]. Melanchthon prin această determinare a Bisericii nu a urmărit să respingă învăţătura despre Biserică, comunitate a credincişilor. Biserica are viaţa ei în aceea că oamenii devin aici „renăscuţi pentru viaţa veşnică". Dar schimbarea constă în faptul că momentul instituţional al Bisericii este accentuat în două feluri. În primul rând consensul cu învăţătura adevărată primeşte o poziţie independentă în concordanţă cu noţiunea de credinţă. Consensul învăţăturii este ceva comun pentru toţi membrii Bisericii. Biserica văzută este o comunitate, o Biserică învăţătoare. În al doilea rând, s-a accentuat momentul instituţional al Bisericii prin aceea că ministeriul a fost asociat cu Cuvântul şi Sacramentele, ca a treia caracteristică a existenţei Bisericii[838]. Noţiunea de Biserică descrisă de Melanchthon este o expresie a doctrinei

---

[836] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 231.
[837] Philipp Melanchthon, *Loci theologici, tertia aetas*, C. R., 21, p. 826; Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, 4. Auflage, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1964, p. 208.
[838] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från dn efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 208-209.

evanghelice-luterane căci el a voit să susţină dreptul evanghelicilor de a se numi Biserică şi a se considera o continuare a Bisericii primare adevărate[839]. O altă trăsătură care caracterizează concepţia lui Melanchthon despre Biserică este accentuarea Ministeriului învăţătoresc. Membrii Bisericii se împart în cei care învaţă şi cei care sunt ascultători. Ascultarea faţă de Ministeriul învăţătoresc se accentuează puternic. Prin aceasta ideea luterană despre preoţia generală a pierdut ceva din influenţa sa. De asemenea, raportul Bisericii cu autoritatea lumească a fost formulat de Melanchthon într-un mod exemplar pentru timpul următor[840].

---

[839] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från dn efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 209.
[840] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 231.

CAPITOLUL II

DOCTRINA LUI ULRICH ZWINGLI (1484-1531). DISPUTA DINTRE LUTHER ŞI ZWINGLI PRIVIND ÎNVĂŢĂTURA DESPRE EUHARISTIE[841]

1. Locul lui Zwingli în Istoria Dogmelor

După cum cercetarea mai nouă a lui Luther s-a concentrat asupra apariţiei ideilor Reformei şi a lumii credinţei şi gândirii lui Luther cel tânăr, tot aşa cercetarea din urmă a lui Zwingli şi-a consacrat cea mai mare atenţie asupra apariţiei teologiei lui Zwingli. În contrazicere cu cercetarea Istoriei Dogmelor dinainte, se consideră acum că influenţa teologică a lui Luther asupra lui Zwingli a fost neînsemnată[842]. „Huldrych Zwingli (născut în 1484, după studii la Viena şi Basel, magistru în 1506 şi apoi pastor în Glarus, mai târziu în localitatea Maria-Einsiedeln, din 1519 „preot militar" în Zurich) a cunoscut teologia

[841] Huldrych (Huldreich) Ulrich Zwingli, 1484-1531. A studiat teologia scolastică la Viena între anii 1498-1501 şi la Basel între 1502 şi 1506. Între 1506 şi 1516, el a fost preot şi predicator de companie în Glarus. Între 1516 şi 1519 a fost preot în Einsiedeln, iar din 1519 preot la catedrala din Zürich. Zwingli a realizat reforma în Zürich împreună cu primăria municipală. În al doilea război de la Cappel, el a murit ca preot militar de partea oraşului Zürich în lupta împotriva celor cinci cantoane vechi care au rămas catolice. Succesorul său a devenit Johann Heinrich Bullinger (1504-1575), (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 167, nota 6). O prezentare completă a vieţii şi operei lui Ulrich Zwingli se află în lucrarea: Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes* by The Rev. G. W. Bromiley, Ph. D., D. Litt., Philadelphia, 1953, p. 13-23.

[842] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 167.

scolastică în forma ei tomistă, dar a mers deja devreme pe alte căi. În 1516, el l-a cunoscut pe Erasmus de Rotterdam şi a rămas cu impresii profunde în urma citirii scrierilor lui. El a devenit într-adevăr un discipol al lui Erasmus şi punctul lui de vedere coincide pentru început cu Creştinismul umanist al Reformei. Poporul ar fi „luminat", printr-o propovăduire a Evangheliei pure a lui Hristos, mai ales prin ideile morale ale predicii de pe munte. Prin aceasta s-ar introduce o îmbunătăţire a cultului şi tradiţiilor"[843]. Studiile şi ideile umaniste ale Reformei au fost acelea care l-au dus pe Zwingli la activitatea sa reformatoare. În mod deosebit Erasmus a avut însemnătate pentru interpretarea Sfintei Scripturi dată de Zwingli. În Scriptură, Zwingli a găsit prezentarea Creştinismului primar. El s-a deosebit prin aceasta de punctele de vedere ale autorităţii nominalismului şi de interpretarea religioasă a Scripturii dată de Luther la început, prin accentuarea a ceea ce duce la Hristos[844].

---

[843] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjäarde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 233-234.

[844] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 214; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 793. Pentru teologia lui Ulrich Zwingli a se vedea: Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes by* The Rev. G. W. Bromiley, Ph. D., D. Litt., The Westminster Press, Philadelphia, 1953; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

Afirmarea reformatoare a lui Zwingli s-a dezvoltat pe căi proprii şi a avut originea sa în studiul lui propriu despre Biblie, în influenţa ideilor augustiniene şi în spiritul de pătrundere că programul lui Erasmus de Rotterdam pentru *restitutio christianismi*, o reînnoire a Bisericii, ar fi eşuat. Umanismul a pus totuşi amprente durabile pe teologia lui Zwingli şi alături de o interpretare a Creştinismului primar acesta este elementul principal în teologia lui. Însemnătate durabilă are de asemenea calea veche scolastică[845]. Ca teolog, care a pus bazele Reformei alături de Luther, Ulrich, respectiv Huldrych Zwingli (1484-1531), are o importanţă deosebită. El reprezintă un tip independent al teologiei reformatoare, pecetluit printr-o interpretare intensivă a Bibliei și o întrebuinţare a ei, şi influenţa esenţială a umanismului. Zwingli, format umanist pe un drum propriu, cu schimbări substanţiale ale gândirii, totuşi fără fracţiuni radicale, a devenit reformator. Spre deosebire de Reforma, care poartă pecetea lui Luther, el a fost devotat, pe de o parte, unei alte direcţii spirituale, pe de altă parte, referirii esenţiale la situaţia oraşului Zurich. Sistemul său constă în elemente noi deosebitoare, care l-au dus la un conflict cu Romano-Catolicismul: învăţătura despre îndreptare sau justificare, principiul Scripturii şi înţelegerea Bisericii. Dezvoltarea lui Zwingli este determinată atât de o dependenţă sigură de Luther, cât şi de o independenţă deplină[846]. Zwingli spune în anul 1523 că el înainte de a fi auzit numele lui Luther, a început să predice Evanghelia lui Hristos în 1516. Această

---

[845] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 167.

[846] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 325.

afirmație trebuie să se interpreteze ca o expresie pentru aprecierea înaltă dată de Zwingli noilor studii umaniste. Scrierile reformatoare mai timpurii arată că el în realitate ea fost dependent de Luther. Umanismul i-a dat un motiv pentru lucrarea reformatoare, așa că această lucrare s-a împlinit mai ales prin Luther, cu un conținut religios[847].

În timpul anilor 1519-1520 a început o schimbare în punctul de vedere al lui Zwingli. El s-a rupt de Erasmus, apoi el și-a dat seama că programul reformei umaniste nu ducea la rezultatul prevăzut. El a părăsit concepția pelagiană, pe care a găsit-o la Erasmus și a prezentat pe om ca distrus total. Numai prin puterea creatoare a lui Hristos, omul poate să devină îndreptat[848]. În spiritul lui Luther, Zwingli vorbește despre dreptatea credinței. Îndreptarea nu înseamnă „nimic altceva decât că omul s-a înfățișat și s-a dăruit harului lui Dumnezeu și aceasta este credința adevărată". Hristos este dreptatea noastră. În învățătura lui Luther despre predestinație cu fundamentul său determinist se găsește la Zwingli și învățătura lui despre Sacramente este încă din 1523 apropiată de a lui Luther. Totuși se întâlnește devreme concepția simbolistă despre Cina Domnului și concepția despre Cina Domnului ca o ceremonie de comemorare a jertfei care ne-a mântuit. Foarte multe trăsături arată o deosebire caracteristică față de Luther[849]. Din 1523, Zwingli sublinia că cea mai

---

[847] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 214; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 794.

[848] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 234.

[849] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra

importantă din teme este aceea a comemorării. Dacă era legitim să vorbească despre „substanță", după cum Calvin și Laski erau uneori gata să o facă, aceasta nu putea fi decât eliminată, „ideea brutală a mâncării trupului". Dacă formulele tradiționale despre „prezență" puteau fi acceptabile, după cum ele au fost în vederile teologilor reformați, ele nu trebuiau să designeze o prezență reală sau locală, ci o prezență spirituală care comunica „eficacitatea și puterea" trupului lui Hristos[850].

Îndreptarea și iertarea păcatelor nu au aceeași poziție ca la Luther. Zwingli nu deosebește strict între Lege și Evanghelie. Despre aceasta din urmă poate să se relateze ca „o nouă Lege". Duhul lui Dumnezeu dăruiește adevărul în afara Revelației biblice. Conceptul despre Dumnezeu al lui Zwingli poartă un caracter filozofic mai abstract. În mod principal, concepția lui Zwingli despre creștinism nu este așa tipic religioasă ca a lui Luther, aceasta are ceva din culoarea intelectuală a creștinismului umanist[851]. Prin dezvoltarea teologică a concepției lui Zwingli din două scrieri fundamentale, Reforma din Zurich din vara anului 1523, primește o adâncire spirituală, care a explicat profilul lui specific față de Reforma luterană. Lucrarea sa cuprinzătoare, *Dogmatik Usslegen und Grund der*

upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 214; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Verlag Max Niemeyer, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 795-796.

850 Jaroslav Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 199.

851 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 214; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Verlag Max von Niemeyer, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 796.

Schlussreden oder Artikeln, care s-a stabilit în 67 de articole ale aşa numitei primei dispute de la Zurich, a explicat învăţătura program a lui Zwingli cu contradicţia dintre Dumnezeu şi creatură, păcat şi împăcarea prin Hristos, deosebirea dintre Biserica văzută şi nevăzută, acordul dintre Lege şi Evanghelie, înţelegerea Euharistiei ca Cina comuniunii[852]. În timpul perioadei teologice de

---

[852] Wolf-Dieter Hauschlid, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaser Güterslohcr Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 327. Însemnătatea celor 67 de teze ale lui Zwingli a fost determinantă pentru teologia lui. Se menţionează aici unele din cele 67 de teze ale lui Zwingli. « 1. Toţi care zic că Evanghelia nu e nimic fără adeverirea Bisericii, rătăcesc şi hulesc pe Dumnezeu. 2. Esenţa Evangheliei este că, Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, ne-a făcut cunoscută voinţa cerescului său Tată, ne-a scăpat de moarte prin nevionovăţia sa şi ne-a împăcat cu Dumnezeu. 3. De aceea Hristos este unicul drum spre fericire pentru toţi câţi au fost, sunt şi vor fi. 6. Iisus Hristos este călăuza şi căptenia întregului neam omenesc, făgăduit de Dumnezeu şi dat nouă. 7. Ca să fie mântuire veşnică şi căpetenie tuturor credincioşilor, care sunt trupul său. 8. De aici urmează că toţi cei care trăiesc în acest cap, sunt membri şi fii ai lui Dumnezeu, şi aceasta este Biserica şi comunitatea Bisericii, mireasa lui Hristos, ecclesia catolica. 13. Unde este ascultat capul, se cunoaşte sincer şi limpede voinţa lui Dumnezeu. 14. De aceea ca trebuie toţi creştinii să-şi dea cea mai mare osteneală ca Evanghelia lui Hristos să fie propovăduită pretutindeni. 19. Deoarece Hristos s-a jertfit pe sine însuşi odată pentru totdeauna şi este pentru vecie jertfă permanentă şi ispăşitoare a tuturor păcatelor tuturor credincioşilor, urmează că mesa nu este jertfă, ci o reamintire de jertfă şi asigurare de mântuirea pe care a adus-o Hristos. 22. Deoarece Hristos este îndreptarea noastră, urmează că faptele noastree sunt bune întrucât sunt ale lui Hristos, iar întrucât sunt ale noastre nu sunt nici drepte nici bune. 34. Puterea preoţească n-are temelie în învăţătura lui Hristos pentru slava ei dinafară. 35. Dar puterea lumească îşi are puterea şi temelie în învăţătura şi faptele lui Iisus Hristos. 37. Sunteţi dar datori să ascultaţi de toţi creştinii. 38. Întrucât nu vă cer ceva care ar fi împotriva lui Dumnezeu. 44. Adevăraţii închinători se roagă lui Dumnezeu în duh şi adevăr, fără

mai târziu a lui Zwingli, de la 1523, trăsătura specifică a lui se prezintă mai puternică şi apar mai evident diferenţele faţă de Luther, mai ales în legătură cu acordul lui Zwingli cu anabaptiştii. Aceste diferenţe se arată mai ales în problema concepţiei despre Sacramente, păcatul originar, harul şi Biserica[853]. În 1523, Zwingli explică faptul că el adesea în mod intenţionat s-a limitat la citirea cărţilor lui Luther despre papalitate. Totuşi, numărul scrierilor lui Luther cunoscute de el a fost deja aşa de mare înainte de 1522, pentru că este acceptat, că Zwingli a învăţat în totalitate ideile fundamentale religioase ale lui Luther înainte de atitudinea sa reformatoare. Influenţa lui Luther a adâncit iluminismul său umanist, fără ca Zwingli să devină conştient de aceasta. Ca reformator religios, Zwingli a fost, fără ca el să vrea, dependent de Luther. Desigur, nu a fost aşa şi ca teolog[854]. Când el ia poziţie faţă de anabaptişti, el merge pe un alt drum decât Luther.

---

strigăte care să fie auzite de oameni. 46. Prin urmare strigătele din Biserici, fără devoţiune şi în vederea unui folos, sunt sau falã înaintea oamenilor, sau urmăresc scopuri de câştig. 50. Dumnezeu singur iartă păcatele prin Iisus Hristos. 54. Hristos a purtat toate suferinţele şi greutăţile noastre, cine prescrie dar acte de pocăinţă, ceea ce se cade numai lui Hristos, acela rătăceşte şi huleşte pe Dumnezeu. 57. Adevărata Sfântă Scriptură nu ştie nimic despre un foc curăţitor după trecerea acestei vieţi. 62. Adevărata Sfântă Scriptură nu cunoaşte alţi preoţi decât pe aceia care propovădiesc Cuvântul lui Dumnezeu. 66. Toate căpeteniile spirituale trebuie să se smerească în grabă şi să pună înainte numai crucea lui Hristos, iar nu cutia de bani pentru indulgenţe, căci altfel vor pieri » (Ulrich Zwingli, *Schriften*, 2, 1-498 ; I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, t. II, Ed. a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 251-253).

[853] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 215.

[854] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 795-796.

El emite ideea că botezul ar „întări" credința și în mod principal orice noțiune de sacrament ca mijloc al harului și se eliberează de toate teoriile anabaptiste. Sacramentele sunt lucrări simbolice obligatorii, semne ale comemorării și ale Mărturisirii de credință, dar ele nu pot să aibă vreo putere să elibereze conștiința[855]. Zwingli a acceptat ideile fundamentale ale lui Luther numai uneori în toată claritatea și deplinătatea lor; pe de o parte, el rămâne mai ocrotit și viața sa religioasă proprie nu a fost așa de bogată ca a lui Luther, pe de altă parte, înțelegerea sa umanistă a Evangheliei rămâne să se identifice cu a lui Luther. De aceea, în scrierile sistematice ale lui Zwingli, principiile filozofice-umaniste ale concepției sale despre Creștinism au apărut continuând mai mult[856]. Mai târziu, Zwingli a modificat totuși ceva în acest punct de vedere polemic și recunoaște într-o scriere adresată lui Luther din 1527 despre Euharistie că aceasta poate să aibă importanță pentru sprijinirea credinței. Această concepție despre Sacramente a avut desigur consecințele sale în învățătura despre Cina Domnului. În lucrarea lui Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius* (1525), se prezintă în mod clar o concepție simbolică despre Cina Domnului[857]. De asemenea cu privire la problema prezenței lui Hristos în Cina Domnului, Zwingli se teme încă din iulie 1523 să

---

[855] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 215.
[856] Friedrich Loofs, *Leufaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von max Niemeyer, Halle, 1906, p. 796.
[857] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra uplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 215; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 797-798.

devieze de la concepţia lui Luther. El ţine desigur, ceea ce a învăţat de la Erasmus şi anume din timpul mai vechi, concepţia simbolică despre Cina Domnului ca cea mai corectă. Cina Domnului a fost pentru el o comemorare a jertfei lui Hristos, care ne-a mântuit pe noi. Totuşi el nu explică cuvintele „Acesta este Trupul Meu". De aceea, el respinge transubstanţiaţiunea, dar explică faptul, că nici un creştin nu se îndoieşte că se împărtăşeşte cu Trupul şi Sângele lui Hristos[858]. În legătură cu învăţătura despre Botez îndreptată împotriva anabaptiştilor, Zwingli a ajuns să limiteze importanţa păcatului originar ca păcat. Dacă Botezul este „un semn ceresc", de care nu este legată mântuirea, atunci trebuie ca păcatul originar să se considere ca „o lipsă", o anumită înrăutăţire a naturii umane create întâi. Elementul umanist din teologia lui Zwingli îl îndepărtează pe el de Luther şi de linia augustiniană[859]. În mod special pentru teoria despre cunoaştere joacă un mare rol impotant Thoma de Aquino. Încă din anul 1530, Zwingli fundamentează, în mărturisirea de credinţă *fidei ratio* (sistemul credinţei), certitudinea mântuirii nu numai prin credinţă, ci prin credinţă şi cunoaştere, *credo ut intelligam*, eu cred pentru a putea să înţeleg[860].

---

[858] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 798.

[859] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 215; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verelag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 801.

[860] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 167. Cele mai importante scrieri ale lui Zwingli sunt : *De vera et falsa religione commentarius*, 1525; *Amica exegesis*, 1527; *Dass diese Wort Christi : Das ist mein Leib*, 1527; *Sermonis de providentia Dei anamnema,*

2. Autoritatea Sfintei Scripturi

În efortul de a descrie ideile reformatoare ale lui Zwingli, trebuie să se înceapă cu accentuarea pusă de el pe autoritatea Sfintei Scripturi. Aici este revelată voinţa lui Dumnezeu pentru noi (I, 54, 207) şi aici Sfânta Scriptură ne învaţă „tot ceea ce noi vom cunoaşte despre Dumnezeu" (176). Toate învăţăturile sunt bazate pe Cuvântul inspirat. Propovăduirea acestuia şi ascultarea sunt sarcinile esenţiale ale Reformei. Acesta a fost punctul de plecare, care a reglat întreaga lui gândire: „Este corect să ne conformăm lucrurilor dumnezeieşti sau, umane?[861]. *Claritatea şi certitudinea sau infailibilitatea Cuvântului lui Dumnezeu (Von Klarheit und Gewissheit oder Untrüglichkeit des Worts Gottes,* 1522), este titlul primei opere marcante a lui Ulrich Zwingli şi o temă curentă a operei sale. Pentru că „fundamentul religiei noastre este Cuvântul scris, Scripturile lui Dumnezeu, mărturia care trebuie admisă a Sfântului Duh", teologia reformată se defineşte ca o teologie a „Cuvântului şi voinţei lui Dumnezeu", căci „în această sarcină care este a noastră, Cuvântul lui Dumnezeu" înseamnă vorbirea lui Dumnezeu, Revelaţia voinţei lui Dumnezeu"[862]. Zwingli a

---

1530; *Fidei ratio,* 1530; *Christianae fidei expositio,* 1531 (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 167; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 306-307).

[861] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrfines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 308.

[862] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 184.

mers dincolo de atitudinea reformelor medievale faţă de Sfintele Scripturi, pentru că pentru Zwingli, ele a fost mai mult decât o carte de legi externe. Ascultarea lui faţă de Sfintele Scripturi a fost un rezultat al experienţei sale religioase interioare, dar el niciodată nu a ajuns în relaţia lui faţă de ele la libertatea religioasă înaltă a lui Luther. Zwingli a păstrat concepţia umanistă că Scripturile sunt izvorul original al Creştinismului primar, deşi el se referă la concepţia juridică medievală că, ele constituie legea divină, care reglează viaţa publică[863]. Cele 67 de teze ale lui Zwingli şi interpretarea lor arată apoi complet o concepţie generală religioasă despre Creştinism, în care dependenţa de Luther nu poate fi negată. Ideile principale sunt: Evanghelia nu are nevoie de confirmarea Bisericii, ea poartă confirmarea sa dumnezeiască în sine însăşi; conţinutul său este Hristos, singura cale spre mântuire; în credinţa în Evanghelie stă mântuirea noastră, în necredinţă condamnarea noastră; Hristos este dreptatea noastră, de aceea faptele noastre sunt bune, în măsura în care sunt ale lui Hristos, în măsura în care sunt ale noastre, ele nu sunt bune; Biserica stă sub conducerea lui Hristos, care este Capul comunităţii credincioşilor, care uneşte în jurul Evangheliei, pe membrii ei separaţi în mod nevăzut şi cunoscuţi numai de Dumnezeu, dar care au crezut[864]. Zwingli expune clar concepţia lui despre Sfânta Scriptură în unele dintre cele 67 de teze, din lucrarea *Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Artikel* şi *Von Klarheit und Gewissheit oder Untrüglichkeit des Worts Gottes* (1522).

---

[863] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 308-309.
[864] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, p. 796-797.

Dintre cele 67 de teze, unele se referă direct la Sfânta Scriptură: „1. Toţi care zic că Evanghelia nu e nimic fără adeverirea Bisericii, rătăcesc şi hulesc pe Dumnezeu. 2. Esenţa Evangheliei este că, Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Fiu al lui Dumnezeu, ne-a făcut cunoscută voinţa cerescului său Tată, ne-a scăpat de moarte prin nevinovăţia sa şi ne-a împăcat cu Dumnezeu. 14. De aceea trebuie ca toţi creştinii să-şi dea cea mai mare osteneală ca Evanghelia lui Iisus Hristos să fie propovăduită pretutindeni"[865].

Wolf-Dieter Hauschild expune sistematic teologia lui Zwingli şi atunci când tratează despre „Revelaţia lui Dumnezeu: Cuvânt şi Duh", arată că deoarece Dumnezeu este binele care ni se dăruieşte, omul nu este lăsat în incapacitatea cunoaşterii vinovate. Dumnezeu se revelează pe Sine prin Cuvântul său ca iubire a voinţei (legii) revendicative şi iubire a lucrării mântuirii dăruite (Evanghelia). Cuvântul Său stă în opoziţie cu toate legile omeneşti şi căile de mântuire ale unei religii false. El se articulează în chipul spiritual ca mărturie a profeţilor şi apostolilor; de aceea Zwingli a reprezentat un principiu al Scripturii exclusiv împotriva spiritualiştilor conservatori şi radicali[866].

---

[865] Zwingli, *Usslegen und Grund der Schlussreden oder Artikel, These 1-2, These 14;* I. Mihălcescu, *Istoria Bisericască Universală de la 1054 până azi*, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 251-252, 253.

[866] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 331.

3. Doctrina despre păcat

Pentru a înţelege concepţia lui Zwingli despre justificare trebuie să ne familiarizăm cu doctrina lui despre păcat. Adam a fost creat liber, dar a murit prin păcatul său şi cu el întregul neam omenesc. Păcatul, ca păcat originar, este „infirmitate şi defect ale naturii distruse". În această natură invalidă, trupul este mai puternic decât sufletul. Din această boală a păcatului originar cresc păcatele individuale la fel ca ramurile dintr-un pom. „Păcatul, deci, este atunci când, legea Creatorului fiind neglijată, omul preferă să se urmeze pe sine însuşi decât să urmeze căile Învăţătorului şi Domnului lui. Păcatul este neascultare faţă de Dumnezeu[867]. Antropologia lui Zwingli este concepută din perspectiva Revelaţiei mântuirii în Hristos, care explică contrazicerea dintre omul ca trup şi Dumnezeu ca Duh, ca una oarecare, care poate fi învinsă numai prin lucrarea lui Dumnezeu. Fiinţa umană este determinată de păcătoşenia totală, aşa cum ea este dezvăluită prin Revelaţia din Lege. Aceasta constă în păcatul originar, ca urmare a îndepărtării lui Adam de Dumnezeu şi a întoarcerii sale la sine însuşi în iubirea proprie. Prin acesta a fost suprimată legătura originară cu Duhul lui Dumnezeu dată cu asemănarea cu Dumnezeu[868]. Păcătosul nu poate să asculte legea lui Dumnezeu, pentru că natura lui a fost „distrusă", dar păcatul originar în sine este numai „un

---

[867] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 309; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 805-806.

[868] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Güterslohe Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 330.

defect care derivă din naştere fără vina lui proprie". Dorul vieţii veşnice este de asemenea înnăscut, deoarece „legea naturală" sau o iluminare interioară şi lucrarea Duhului lui Dumnezeu, rămân pentru toţi oamenii, chiar şi pentru păgâni[869]. În consecinţă, toate adevărurile din omul natural sunt inspirate de Dumnezeu, dar, totuşi, pentru scopuri practice trebuie să considerăm păcatul ca o putere distrugătoare, care exclude orice posibilitate de eliberare proprie[870].

3. Opera lui Iisus Hristos

În opera de mântuire se exercită milostivirea lui Dumnezeu şi în acelaşi timp satisfacţia este adusă dreptăţii dumnezeieşti. Hristos prin suferinţele Sale nevinovate a plătit dreptăţii dumnezeieşti. El a pătimit pentru noi, ne-a răscumpărat, ne-a împăcat cu Dumnezeu, s-a jertfit pentru noi şi ne-a mântuit. Astfel nu este necesară o jertfă a Mesei, nici alţi mijlocitori, asemenea ca sfinţii. Plata datoriei acoperă nu numai păcatul originar, ci toate păcatele[871]. În acest context al învăţăturii despre opera lui

---

[869] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 309; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 806.

[870] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 309; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 806.

[871] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 309; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch*

Iisus Hristos, Wolf-Dieter Hauschild afirmă că: „numai prin lucrarea interioară-transformatoare a Sfântului Duh, omul ajunge la recunoaşterea că el nu poate să stea înaintea lui Dumnezeu ca... păcătos. Prin aceasta, Zwingli deduce din Evanghelie, mesajul, că Dumnezeu cel milostiv din iubire a dat morţii pe unicul Său Fiu pentru păcatele oamenilor. Moartea ispăşitoare a lui Hristos pe cruce este posibilitatea obiectivă, pe de o parte, a împăcării lui Dumnezeu cu omul, pe de altă parte, eliberarea de păcat şi de moarte. Cu învăţătura despre satisfacţie, Zwingli aduce opoziţia vizibilă dintre bunătatea şi dreptatea lui Dumnezeu, ca o compensare. Hristos este dreptatea, deoarece numai El a împlinit voinţa lui Dumnezeu şi în locul omului[872]. Hristos cel nevinovat şi drept a împlinit legea pentru noi. Hristos cel drept a făcut aceasta ca Dumnezeu, deoarece voinţa Lui a fost voinţa dumnezeiască; Hristos cel nevinovat, ca un om adevărat, care s-a adus jertfă nepătată. Prin astfel de realizare a mântuirii noastre, Dumnezeu „prin acest exemplu de dreptate a îndepărtat slăbiciunea şi lenea noastră şi s-a arătat nouă după cum El a fost, drept, bun şi milostiv"[873]. Lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos este necesară deoarece omul a căzut în păcat împotriva lui Dumnezeu şi prin aceasta a dreptăţii

---

der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, p. 296.

872 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 332.

873 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 309-310; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 296-297.

dumnezeieşti. Milostivirea lui Dumnezeu în Hristos trebuie să aducă satisfacţie dreptăţii dumnezeieşti. Această satisfacţie are loc prin jertfa lui Hristos pe cruce[874]. Zwingli dezvoltă învăţătura sa despre satisfacţie în legătură cu teoria despre satisfacţie a lui Anselm de Canterbury, lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în forma juridică şi expune prezumtiv pe „Hristos cel exterior", dar are avantajul înţelegerii generale şi delimitării faţă de dreptatea operei romano-catolice. Învăţătura despre satisfacţie străbate de la expunerea tezelor întreaga operă scrisă a lui Zwingli. Ea este redarea Evangheliei[875]. Hristos este prin opera Sa, Revelatorul lui Dumnezeu. El ne-a făcut cunoscută voinţa lui Dumnezeu. Aceasta, strict vorbind, duce dincolo de faptul mântuirii. „El a venit nu numai pentru a ne mântui, ci şi pentru a ne învăţa iubirea adevărată a lui Dumnezeu şi faptele pe care Dumnezeu le cere de la noi". El a fost astfel conducătorul nostru şi părintele, pe care trebuie să-l urmăm. Astfel, lucrarea lui Hristos este dublă: „Pentru că Hristos imprimă fiecăruia aceste două lucruri, adică mântuirea prin El şi acela că am fost împăcaţi prin El pentru a trăi conform pildei Sale"[876].

---

[874] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 187.

[875] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 187.

[876] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 310; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch*

Zwingli tratează despre opera mântuitoare în mod deosebit în tezele 19 şi 22 din cele 67 de teze teologice. „19. Deoarece Hristos s-a jertfit pe sine însuşi odată pentru totdeauna şi este pentru vecie jertfă permanentă şi ipăşitoare a tuturor păcatelor tuturor credincioşilor, urmează că Mesa nu este jertfă, ci o reamintire a jertfei şi asigurare de mântuirea pe care ne-a adus-o Hristos. 22. Deoarece Hristos este îndreptarea noastră, urmează că faptele noastre sunt bune întrucât sunt ale lui Hristos, iar întrucât sunt ale noastre nu sunt nici drepte, nici bune"[877]. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos a devenit acum a noastră prin relaţia Lui cu noi în calitate de Cap al nostru şi în sensul stabilit, adică, prin mântuirea noastră în El. „Dar Hristos este dreptatea şi Capul nostru, şi noi suntem membrele Sale. Prin urmare noi devenim membre ale lui Dumnezeu prin dreptatea Capului" şi dacă „noi credem în Domnul Iisus Hristos, că El este împăcarea noastră, atunci El este desăvârşirea completă înaintea lui Dumnezeu, mântuirea noastră, plata şi răscumpărarea noastră"[878]. Zwingli nu cunoaşte o opoziţie între dreptatea şi milostivrea lui Dumnezeu, iar punctul de plecare al învăţăturii despre satisfacţie nu este păstrat. Totuşi, el accentuează întotdeauna, că „Dumnezeu este drept şi milostiv". Zwingli rezolvă această tensiune în felul următor: dreptatea este determinată de la început, prin

---

der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, p. 297.

[877] I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, T. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 252.

[878] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 310; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 297.

aceea că ea este învinsă de bunătate. Ea este dreptatea lui Dumnezeu, care pedepseşte, dar iertarea păstrează ultimul cuvânt. Necesitatea satisfacţiei constă de aceea în conceptul însuşi despre Dumnezeu. Zwingli denumeşte moartea şi învierea lui Hristos ca „declaraţii" ale misterului mântuirii[879]. Cel care crede în Hristos este considerat de Dumnezeu ca drept şi are iertarea păcatelor, în măsura în care el urmează pe Hristos. „De unde deci dreptatea Lui este dreptatea noastră, dacă noi ne apropiem de ea, nu după trup, ci după Duh". Aceste idei sunt clare şi profund evanghelice. Hristos a îndurat pentru noi pedeapsa nedreptăţii şi a săvârşit faptele dreptăţii. Pentru că noi credem în El şi ţinem la El, Dumnezeu pentru Hristos ne consideră ca drepţi[880].

5. Doctrina despre Cina Domnului

Disputa despre Cina Domnului, care a început în 1525 a contribuit cel mai mult la ruptura dintre luterani şi reformaţi. Luther nu a dat o prezentare detaliată a Cinei Domnului în perioada dinaintea Refomei. Contradicţia dintre Luther şi Roma a apărut în această problemă şi a avut cauza sa cea mai profundă în conceptul reformator

---

[879] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmnen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1998, p. 187.

[880] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 310; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 297.

despre har și concepția nouă a raportului dintre cuvânt și sacrament[881].

În ceea ce privește controversa teologică dintre Luther și Zwingli despre Euharistie, Reinhold Seeberg precizează că „deosebirea dintre punctele de vedere ale lui Zwingli și Luther își găsește expresia în controversa despre Cina Domnului, dar Zwingli a dezvoltat deja, înainte de începerea controversei, punctul său de vedere despre Cina Domnului. El a privit de la început cu suspiciune teoria transsubstanțiației. El a primit impulsul pentru formularea unei teorii pozitive din partea lui Erasmus, pe care a raportat-o la Melanchthon. Concepția pur simbolică a fost în armonie atât cu școala gândirii umaniste critice, căreia el a aparținut la început, cât și cu concepția lui generală despre Sacramente și separarea lucrărilor dumnezeiești de toate mijloacele pământești"[882].

Pe de altă parte, după Gustaf Aulén, „contradicția dintre Luther și teologia catolică s-a exprimat de asemenea nu numai în aceea, că Luther s-a pronunțat timpuriu împotriva învățăturii despre transsubstanțiație, ci și în respingerea de către el a jertfei euharistice. Pentru Luther, importanța Cinei Domnului a constat în faptul că aceasta ar fi un mijloc al harului, o lucrare a harului lui Dumnezeu și al lui Hristos. Motivul discuției despre Cinei Domnului a fost dat mai ales prin apărarea de către Karlstadt a unei

---

[881] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 216; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 807.

[882] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 318-319.

concepţii simbolice din anul 1524"[883]. Luther, care a fost sigur de convingerea sa despre prezenţa trupească a lui Hristos în Euharistie, când în 1524 prin interpretarea ciudată a lui Karlstadt a cuvintelor de instituire a Cinei Domnului, Hristos după Karlstadft se arată în trupul său, ar fi animat un cerc al dezbaterii extinse a problemei. Determinat de o întrebare a unui pastor din Strasbourg, Luther a elaborat şi publicat o „scrisoare către creştinii din Strasbourg" datată din 15 decembrie 1524, care ar fi atras atenţia asupra lui Karlstadt şi a prietenilor săi. În acelaşi timp, Zwingli a fost întrebat de cei din Strasbourg în legătură cu părerea sa despre Karlstad. El a răspuns prin scrisoarea din 16 decembrie 1524 şi prin intermediul scrisorii menţionate deja mai sus către Matthäus Alber din 16 noiembrie 1524[884]. După ce acest lucru a atras atenţie, Luther şi-a spus cuvântul într-o scrisoare către creştinii din Strasbourg. El spune aici, că el a avut mari dificultăţi cu această problemă, când el a văzut, că el cu o asemenea concepţie ca a lui Karlstadt ar fi putut să dea papalităţii „cea mai mare lovitură", dar că el nu a putut să susţină aceasta în faţa textului Scripturii şi că atitudinea lui Karlstadt l-a întărit pe el în combaterea valabilităţii interpretării simbolice[885]. După aceasta, Luther la sfârşitul anului 1524 şi începutul lui 1525 în scrierea *Wider die himmlischen Propheten von Bildern und Sacrament*, a atacat public concepţia lui Karlstadt (pe care el a crezut-o

---

[883] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt &Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 216.
[884] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 807-808.
[885] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 216.

simplă). Zwingli a devenit cunoscut public căci el a publicat în martie 1525 scrisoarea sa către Strasbourg, scrisoarea către Alber şi comentariul său, în august ultima scriere completată *subsidium sive coronis de eucharistia* şi în acelaşi timp scrisoarea lui Honius[886]. În anii următori au apărut o serie de scrieri despre Cina Domnului ale lui Luther, Bugenhagen, Zwingli şi Oecolampadius. Luther a scris în 1525, *Wider die himmlischen Propheten von Bildern und Sakrament*. Mai întâi în 1527, Zwingli s-a adresat direct lui Luther cu lucrarea sa *Amica exegesis,i. E. expositio eucharistiae negotii ad Martimum Luther*. După o nouă scriere a lui Zwingli, Luther a scris în 1528, *Bekenntnis vom Abendmahl Christi*[887].

Disputa despre Cina Domnului a început când Bugenhagen a atacat modul învăţăturii lui Zwingli, Zwingli a replicat în octombrie 1525, Oekolampad în septembrie, în cartea sa *de genuina verborum domini „hoc est corpus meum" juxta vetustissimos authores expositione*, dedicată predicatorilor şvabi şi a acestora către el în octombrie în lucrarea de răspuns *Syngramma*, redactată de Brenz şi tipărită la începutul lui 1526. Oekolampad a gândit ca şi Zwingli, el a explicat *corpus* ca *figura corporis*. Şvabii au gândit ca şi Luther, chiar dacă ei au văzut trupul adevărat al lui Hristos, ca o comoară mântuitoare a Cinei împărtăşită prin şi cu cuvintele credinţei, o împărtăşire a trupului lui Hristos celor necredincioşi nu este clar presupusă. Luther a fost cu toate

---

886 Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 808.

887 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 216.

acestea foarte încântat de scrisoarea lor[888]. Zwingli a ajuns de timpuriu la părerea că cuvintele de instituire s-ar interpreta figurat. În propoziția *hoc est corpus meum*, *Acesta este Trupul Meu*, *est* se înțelege propriu zis ca *significat*, *semnifică* și cu aceasta se neagă deci prezența reală. Acest punct de vedere concordă cu concepția menționată mai sus despre activitatea lui Dumnezeu în lume. Cina Domnului nu este deci nici un proces material, ci o comemorare și o reprezentare simbolică a jertfei lui Hristos pe cruce[889]. Zwingli sprijină concepția sa simbolică apoi pe faptul, că *este* al cuvintelor de instituire înseamnă *semnifică* și pe Sf. Evanghelist Ioan 6, 63: „Duhul este cel ce dă viață, trupul nu folosește la nimic". În contradicție cu învățătura lui Luther despre ubiqvitate, Zwingli susține, că cele două firi în Hristos trebuie să se distingă[890]. Pentru contextul dintre filozofie și teologie este decisiv cuvântul din Ioan 6, 63 : „Duhul este cel ce dă viață, trupul nu folosește la nimic". Aceasta se arată în aceea că Duhul lui Dumnezeu este desigur activ în întreaga creație, dar nu exercită vreo influență fizică asupra lumii, ci rămâne în sfera gândirii și a inimii. Aici este originea concepției despre Cina Domnului a lui Zwingli, care se deosebește de concepția lui Luther[891].

---

[888] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 808-809.
[889] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 168.
[890] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 218; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 809.
[891] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 168.

Zwingli afirmă în lucrarea sa *Vom Nachtmahl des Herrn* că: „întreaga problemă are sursa sa în neînţelegerea textului: *Acesta este Trupul meu.* Prin urmare, sarcina noastră va fi să considerăm aceste cuvinte în lumina diferitelor interpretări greşite şi să vedem care sunt erorile. În al doilea articol vrem să ne reîntoarcem la Scripturi şi la articolele Crezului pentru a dovedi că textul nu poate să aibă sensul pe care o deformare a cuvintelor o dă lui. În al treilea articol, noi vrem să stabilim din Scripturi sensul adevărat şi natural. Şi în al patrulea rând, noi vrem să răspundem la unele obiecţii aparente"[892]. După ce arată intenţiile sale privind expunerea concepţiei despre Cina Domnului, Zwingli continuă să precizeze că „printre aceia care cred că în acest sacrament noi ne împărtăşim pur şi simplu cu trupul şi sângele lui Hristos, aici există trei grupuri. Mai întâi sunt aceia care spun că noi ne împărtăşim cu trupul şi sângele Lui aşa cum ele au fost pe cruce... Apoi sunt aceia care spun că noi mâncăm trupul lui Hristos sub forma pâinii. Tot timpul pâinea rămâne pâine şi noi nu ne întrebăm cum mâncăm trupul lui Hristos, ci în mod simplu mărturisim faptul şi ne bucurăm că noi mâncăm: pentru că Hristos a spus: *Acesta este trupul meu* şi prin urmare acesta trebuie să fie. În final, există aceia care spun că noi mâncăm trupul lui Hristos, aşa cum El a fost după înviere când el a venit la ucenicii Săi prin uşile încuiate"[893].

Zwingli se depărtează de învăţătura catolică despre transsubstanţiere. El explică faptul că împărtăşirea cu

---

[892] Zwingli, *On the Lord's Supper,* Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes by* The Rev. G. W. Bromiley, The Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 187-188.

[893] Zwingli, *On the Lord's Supper,* Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes by* G. W. Bromiley, The Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 188.

trupul şi sângele lui Hristos în conformitate cu cuvintele citate din Sf. Ioan este un act pur al credinţei. Cina Domnului este deci o comemorare a „ceea ce s-a întâmplat odată". Hristos a dat omului cu pâinea şi vinul un semn vizibil. El a dat prin aceasta un chip concret morţii Sale de împăcare valabilă veşnic, care altfel nu este accesibilă omului decât prin cuvântul propovăduit, pentru că astfel se face înţeleasă lucrarea de mântuire. Ca şi prin cuvânt, Iisus Hristos se împărtăşeşte sub *speciebus panis et vini*, ca hrană pentru sufletul credinciosului[894]. Zwingli afirmă în concluzia lucrării sale *Vom Nachtmahl Herrn* că: „Astfel, primul articol, în care noi am arătat ce dificultăţi serioase au fost cauzate de interpretarea literală a cuvintelor lui Hristos, *Acesta este trupul meu* şi cuvintele înseşi explică faptul că ceea ce se spune nu este în sens strict, ci figurativ şi simbolic. Pentru că dacă cuvântul *este* este luat în sens strict, atunci noi trebuie să mâncăm trupul lui Hristos... pentru că Dumnezeu nu poate fi mincinos. Dacă Hristos a vorbit în sens strict şi nu figurativ, atunci din necesitate urmează că trupul lui este mâncat în sens strict şi perceptibil, cum Berenger s-a străduit să mărturisească, dar toţi credincioşii cunosc foarte bine că ei nu mănâncă trupul lui Hristos în acest sens, deoarece natura adevărată şi adevărul subiectului nu vor să ne permită să luăm cuvintele în sens strict. Prin natură şi adevăr eu nu înţeleg numai natura înţelegerii noastre umane, ci şi aceea a Cuvântului lui Dumnezeu, care este faptul, că oriunde Dumnezeu vorbeşte în sens strict cuvintele Lui sunt împlinite în sens strict, adică, într-un sens pe care l-am văzut şi atins şi cunoscut şi experiat. Dar, deoarece acesta nu se poate obţine în cazul prezent, noi avem concluzia

---

894 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur. Lund, 1995, p. 168.

evidentă că Dumnezeu nu vorbeşte în sens strict, pentru că Dumnezeu niciodată nu ne înşală pe noi. Dacă El a vorbit în sens strict, noi vom înţelege trupul. Deci, noi am dovedit clar că cele spuse nu sunt luate în sens strict"[895]. Acest fapt că Zwingli nu s-a gândit că Hristos a fost prezent trupeşte în Euharistie a devenit linia deosebitoare între el şi Luther, care s-a arătat în discuţia lipsită de rezultat de la Marburg (1529). Convorbirea de la Marburg nu se poate reda aici în detaliu, dar ceea ce aceasta a privit în mod principal reiese din ceea ce s-a spus mai sus despre diferitele învăţături despre Cina Domnului[896]. Teoria lui Zwingli este una simplă. Pâinea şi vinul sunt semne ale trupului şi sângelui oferite nouă în jertfă pentru noi. Aceste semne semnifică trupul şi sângele astfel oferite şi astfel ne reamintesc nouă actul mântuitor. Termenul *este* al cuvintelor de instituire este prin urmare echivalent cu *semnifică*. Numai credinţa poate percepe şi apropria mântuirea, dar credinţa are de a face numai cu entităţi spirituale. De aceea primirea trupului lui Hristos poate semnifica numai apropierea credincioasă a mântuirii asigurate pentru noi de jertfa trupului[897]. Hristos este prezent în Euharistie numai „prin contemplarea credinţei", dar nu „în esenţă şi în mod real". Credinţa în Hristos este în mod real primirea acestui trup. „Trupul lui Hristos este deci mâncare, când moartea Lui pentru noi este crezută". Dacă noi vom lua primirea trupului lui Hristos în serios,

---

[895] Zwingli, *On the Lord's Supper*, în Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes by* G. W. Bromiley, The Westminster Press, Philadelphia, 1953, p. 199.

[896] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 169.

[897] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 320.

noi vom intra în conflict, pe de o parte, cu regula că „trupul la nimic nu foloseşte" (Ioan 6, 63) şi pe de altă parte, ne confruntăm cu limitarea locală a trupului lui Hristos. Pe lângă acestea, în timpul instituirii Cinei Domnului, sângele lui Hristos nu s-a vărsat[898].

Concepţia lui Zwingli despre Cina Domnului conduce la problema hristologiei. Faptul că Zwingli face deosebire strictă între trup şi suflet arată că el respinge comunicarea însuşirilor, care a determinat pe luterani să-l numească *Nestorius redivivus*. Persoana lui Hristos este egală cu Dumnezeirea Lui. Zwingli este desigur gata să recunoască de asemenea viaţa pământească a lui Iisus, valoarea ei, dar învăţătura şi minunile lui Iisus Hristos se socotesc ale firii dumnezeieşti. Desigur firea umană a fost aceea, care a făcut posibilă mântuirea noastră. Despre un schimb de însuşiri între cele două firi nu se poate vorbi[899]. Locurile biblice, ale căror texte ar putea să se interpreteze în direcţia „comunicării însuşirilor", trebuie să se considere ca o exprimare improprie. Hristos este *trupeşte* la dreapta lui Dumnezeu, de aceea el nu este prezent trupeşte în Cina Domnului. Aceste teorii despre Cina Domnului au dificultăţile lor speciale, a lui Zwingli prin vorbirea despre prezenţa trupească a lui Hristos de-a dreapta lui

---

[898] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und Neuzeit*, p. 308; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vieter Band, erste Abteilung. Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, Zweite und dritte durchweg neu ausgearbeitete Auflage, Leipzig, 1917, p. 378-379.

[899] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 169.

Dumnezeu, a lui Luther prin ideea de atotprezenţă trupească a lui Hristos[900].

Luther învaţă despre o comunicare reală a însuşirilor dumnezeieşti, în special în atotprezenţă, cu privire la natura umană. Luther nu a redat în această expunere, după cum el consideră, vechea tradiţie teologică, el s-a ataşat complet de Scolastica lui Occam. El a urmat de asemenea tradiţia occamistă, când el, pentru a explica modul prezenţei trupului lui Hristos în Euharistie, deosebeşte trei moduri ale prezenţei: *es sind dreierlei Weise an eim Ort zu sein, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive*[901]. După ultimul mod al prezenţei, trupul lui Hristos în virtutea unirii cu Dumnezeirea atotţiitoare, are deci ubiqvitate; după al doilea mod, El poate fi nespaţial, oriunde El vrea, şi are deci prezenţă multiplă; Luther foloseşte ambele reprezentări pentru a explica faptul că trupul lui Hristos în pâinea Cinei Domnului este şi se găseşte acolo unde vrea. Că această idee a lui Luther, considerată reproşul absurdităţii de adversarii învăţăturii sale despre Cina Domnului, a fost combătută, nu se poate spune. Dimpotivă, ea adună absurdităţi, căci Luther a gândit obişnuit trupul schimbat la faţă al lui Hristos, nu mai puţin material decât scolasticii şi acest trup ar fi în orice pâine, după cum strălucirea soarelui este peste tot[902]. Zwingli este prin aceasta mai consecvent punctelor de vedere catolice. Luther are dimpotrivă un punct de vedere central mai religios, prin aceea că pentru el totul depinde

---

900 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 218.

901 Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dgmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 811-812.

902 Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 812.

de faptul că Cina Domnului este o lucrare a harului lui Dumnezeu şi al lui Hristos, în timp ce pentru Zwingli este esenţială lucrarea mărturisirii şi datoria faţă de viaţa creştină. Această concepţie religioasă centrală întâlnită la Luther într-o formă, care provine din Scolastica medievală s-a potrivit cel mai bine unui concept catolic despre har[903]. În tratarea acestei probleme, Zwingli introduce conceptul de schimbare, care vizează faptul că, comunicarea însuşirilor este numai un aspect, o formă de exprimare. Noi vorbim despre una din cele două firi ale lui Hristos cu termeni care aparţin celeilalte. Zwingli vrea să sublinieze că persoana lui Hristos este cu adevărat dumnezeiască, dar în acelaşi timp, el vrea prin aprecierea firii umane a lui Hristos să marcheze depărtarea sa de monofizitism şi dochetism[904].

Hristologia lui Zwingli este din acest punct de vedere pusă în serviciul Cinei Domnului. În timp ce Luther interpretează dogma tradiţională din punctul de vedere al unităţii personale, Zwingli presupune întotdeauna diferenţa abstractă a celor două firi. Dumnezeu „a luat firea omenească"[905]. După cum în istoria vieţii pământeşti a lui Hristos cele două firi ale Lui trebuie să fie distinse cu grijă, tot aşa, prin urmare, firea dumnezeiască umple cerul

---

[903] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 218.
[904] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 169; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 814-815.
[905] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 321; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 308.

şi pământul, când în acelaşi timp firea umană este limitată într-un loc special în cer şi este tip al învierii noastre[906]. Dacă în Sfânta Scriptură s-a atribuit unei firi ceea ce aparţine celeilalte sau însuşiri ale unei firi sunt atribuite întregii persoane, aceasta se poate explica prin modul de vorbire cunoscut ca *schimbare reciprocă*, adică, este o schimbare *retorică*, prin care, atunci când se vorbeşte despre o fire a lui Hristos, noi folosim termenii, care aparţin celeilalte. Astfel, s-a spus despre Hristos că El stă de-a dreapta Tatălui, aceasta, interpretată în mod strict, se aplică numai firii dumnezeieşti[907]. Ideile lui Zwingli în privinţa firilor dumnezeiască şi omenească ale lui Hristos şi unitatea lor personală sunt aici corecte. Dar pentru ideea cunoscută din teologia lui Luther, că de asemenea cuvintele şi lucrările omeneşti ale lui Hristos sunt o revelaţie a lui Dumnezeu, el nu are o comprehensiune. Hristologia lui rămâne absolut în planul concepţiei medievale. Firea dumnezeiască şi firea omenească sunt stabilite în categorii opuse după natura finită şi infinită. Consecinţele acestei poziţii au fost puse în lumină în controversa despre Cina Domnului[908].

---

[906] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und Neuzeit*, p. 308-309; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 321.
[907] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 321; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 309.
[908] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 321-322; Reinhold Seeberg,

Astfel, după Zwingli, Cina Domnului este, pe de o parte, o celebrare comemorativă desemnată să ne amintească mântuirea adusă prin moartea lui Hristos, şi, pe de altă parte, o mărturisire de adeziune faţă de Hristos în prezenţa comunităţii şi astfel asumarea unei obligaţii de a duce o viaţă creştină[909]. Tema comemorării a fost în special marcată în interpretările lui Zwingli şi Bullinger. Cina a fost „o comemorare a jertfei lui Hristos, nu a trupului său, ci a morţii sale. Hristos a instituit comuniunea pentru ca misterul întrupării şi răstignirii sale să nu fie uitat în Biserică. Dacă este important de notat că „această comemorare" nu constituie un proces pur intelectual şi că nu suscită o asociere cu trecutul, ci mai ales cu prezentul, cu adevărat se spune, cu trecutul, prezentul şi viitorul, acolo este lucrarea Sfânului Duh în credinciosul, care se deschide amintirii lui Hristos[910]. Prin urmare, Cina nu ar putea să fie mai bine celebrată decât sub forma simplă pe care apostolii au primit-o de la Hristos şi transmisă tuturor naţiunilor. Unul din primele exemple ale acestei „forme creştine concrete" a fost liturghia zwingliană din 1525, comportând „destul de puţină ceremonie şi ritual pe cât posibil"[911]. O „formă concretă" includea frângerea pâinii,

---

Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, p. 309.

909 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 309; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 322.

910 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 202.

911 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 202.

precum şi practicile ca faptul de a întinde braţele în timpul Cinei şi de a primi pâinea în mână. Departe de un primitivism simplist, această concepţie se înrădăcinează în ideea că nu numai celebrarea originară de către Hristos şi apostolii săi, ci întreaga celebrare a Cinei, constituia Cina Domnului. Cel care leagă celebrarea originară cu comemorarea actuală, este Duhul comunicat prin Cuvântul[912].

În anii de început ai activităţii sale, Zwingli învaţă clar despre prezenţa lui Hristos în Cina Domnului. Prezenţa reală a lui Hristos în Cina Domnului este totuşi subordonată propovăduirii despre Cina Domnului. Aceasta corespunde învăţăturii lui Luther despre Cina Domnului din scrierea *De captivitate Babylonica* (1520). După primirea scrisorii lui Honius (1524), Zwingli respinge un caracter al darului Cinei Domnului şi mai ales prezenţa reală. Lucrarea credinciosului şi a comunităţii trec pe primul plan[913]. Cina Domnului este descrisă: 1. Ca o comemorare. „Spre pomenirea Mea" sună porunca lui Iisus (I Cor., 11, 24). Credinciosului i se pune înainte lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Credinţa primeşte, ceea ce el are deja. 2. Ca Cina mărturisirii. „Moartea Domnului vestiţi" (I Cor., 11, 26). Ca semn al datoriei, Cina Domnului trebuie să întărească viaţa frăţească şi comunitatea. 3. Ca Cină a comuniunii. Zwingli interpretează „împărtăşirea cu trupul lui Hristos" din I

---

912 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 202-203.

913 Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 194.

Cor., 10, 16 prin versetul 17 („un trup suntem cei mulţi". Zwingli a combătut în mod deosebit faptul că Hristos ar fi trupeşte în Cina Domnului. El a considerat să facă părerea sa înţeleasă raţional. După convorbirea religioasă de la Marburg (1529), se găsesc la el formulări prudente, cu care Luther s-a arătat binevoitor[914].

Convorbirea de la Marburg nu a dus sub nici o circumstanţă la armonie, deşi Zwingli, îndemnat de consideraţii politice a făcut mari concesii luteranilor. Acordul a fost dat, într-adevăr, asupra a 15 articole de credinţă, modelat după formulele descrise de Luther (Treimea, Hristos, păcatul originar, credinţa, justificarea, cuvântul, botezul, faptele, conducerea civilă)[915]. Urmarea nefastă a disputei despre Cina Domnului a fost că în timp ce aceasta a demonstrat la Luther presupunerile vechi despre Scriptură, ca legea credinţei inspirate verbal şi necesitatea mântuirii, acordul cu dogma profundă a Bisericii a devenit practic în mod activ[916]. Cu privire la Cina Domnului, aici a fost un acord în revendicarea pentru „ambele forme conform instituirii lui Hristos", în condamnarea Mesei şi în afirmarea că „împărtăşirea spirituală cu acest trup şi sânge" este „necesară în mod special pentru fiecare creştin", dar aici a rămas deosebirea

---

[914] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 194.
[915] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 330.
[916] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 816.

că ei „nu au fost de acord dacă trupul şi sângele lui Hristos sunt cu totul în pâine şi vin" (Art. 15)[917].

Luther a recunoscut la Marburg, în octombrie 1529, greşeala părerii lui Zwingli. În cele 15 Articole de la Marburg, elveţienii şi cei din Marburg au căzut de acord asupra următoarelor 14 puncte: învăţătura despre Treime (1), valoarea omului (2), Dumnezeirea şi umanitatea lui Hristos (3), păcatul strămoşesc (4), mântuirea prin credinţa în Hristos (5), credinţa ca dar al lui Dumnezeu (6), credinţa ca dreptate a noastră (7), mijlocirea credinţei prin „Cuvântul verbal" (8), Botezul (9), faptele bune (10), pocăinţa (11), ministeriul lumesc şi vocaţia (12), libertatea cu privire la tradiţiile omeneşti (13), Botezul copiilor (14). De asemenea, cu privire la Cina Domnului s-a scos în evidenţă, alături de o diferenţă de părere, o măsură importantă privind acordul teologic[918]. Luther, deşi nu a ezitat să exprime pentru cei din Strasbourg convingerea sa că ei au „un alt spirit", totuşi a sperat pentru o „armonie amabilă în mod prietenesc, că ei într-un spirit prietenesc au căutat la noi ceea ce le-a lipsit lor". Zwingli a scris: „Luther, impudic şi nesupus, a fost înfrânt... deşi el între timp a declarat că el a fost invincibil". La reîntoarcerea la Wittenberg, teologii saxoni au elaborat *Schwabacher Artikel (Articolele Schwabach)*, care afirmă despre Cina Domnului: „Că în pâine şi vin sunt cu adevărat prezente trupul şi sângele lui Hristos, conform cuvintelor lui Hristos" (Art. 10). Această învăţătură aparţine credinţei Bisericii adevărate: „Astfel, Biserica nu este nimic altceva

---

[917] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 330.

[918] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 816.

decât credincioşii în Hristos, care cred şi învaţă articolele şi părţile menţionate mai sus" (Art. 12). Articolele au reprodus în realitate învăţătura luteranilor. Poziţia greşită nu constă în ridicarea acesteia la poziţia unei „dogme", ci în faptul că o metodă teologică deosebită de stabilire a învăţăturii a început curând să fie inclusă în „învăţătura pură"[919].

---

919 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Halfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 318-319.

CAPITOLUL III

ASPECTE ALE TEOLOGIEI LUI JEAN CALVIN (1509-1564)[920]

1. Locul lui Calvin în Istoria Dogmelor

---

[920] Johannes (Jean) Calvin (1509-1564) s-a născut în Noyen, Franţa. A studiat dreptul. În 1553 a început să acţioneze pentru Reformă. S-a mutat de la Paris la Basel. În 1536 a vizitat ocazional Geneva şi a fost îndemnat de G. Farel să rămână la Geneva şi să intre în serviciul învăţământului bisericesc. Din cauza unor presiuni venite de la Berna a fost constrâns să părăsească Geneva între 1538-1541 şi s-a stabilit în Strasbourg. A fost din nou activ în Geneva din 1541 până la moartea sa. El a condus Geneva conform concepţiei sale teocratice (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Idehistoria från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 170, nota 7). Pentru activitatea şi opera lui Calvin a se vedea: Calvin, *Commentaries. Newly translated and edited by* Joseph Haroutunian, Ph. D., D.D. In colaboration with Louis Pettibone Smith, A.M., Ph.D., Philadelphia, 1958, p. 15-49.

Pentru teologia lui Jean Calvin a se vedea: Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.* Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1958; Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, 4. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964; Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik.* Erster Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977; Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

Printre reformatori, Jean Calvin aparține teologilor din a doua generație. El nu este nici un descoperitor și nici un creator nou ca Luther. În spatele primei lui apariții nu există numai începutul din Wittenberg, ci și fixarea Luteranismului la Augsburg. Cu tot specificul său teologic, el este mai ales un ucenic al lui Luther, într-o anumită măsură un ucenic mai fidel decât majoritatea[921]. Nu numai pe teritoriul reformat încheierea simbolică a dezvoltării învățăturii din secolul al XVI-lea este condiționată de activitatea lui Johann Calvin (10 iulie 1509-27 mai 1564), ci și dezvoltarea Luteranismului, care a dus la Formula Concordiae[922].

Protestantismul mondial, în forma sa vest-europeană, în proporție considerabilă, a fost marcat teologic de francezul Jean Calvin (1509-1564), învățătorul autoritativ al Bisericii Reformate. Acesta a fost înțeles mai întâi ca ucenic al lui Luther și totuși în independență suverană[923]. Jean Calvin, în *Institution de la religion chrétienne* din 1536, s-a arătat „în toate privințele un ucenic fidel al primilor reformatori, în special al lui Luther", după cum

---

[921] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 218-219.

[922] Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 876.

[923] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 341. Un punct de vedere asemănător a dezvoltat mai înainte Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 876-877.

era şi al altor numeroşi Părinţi şi fondatori ai Bisericilor reformate[924].

Caracteristic pentru teologia lui Calvin este legătura strânsă dintre Dogmatică şi Exegeză, printr-o teologie sistematică stringentă, care corespunde formal aceleia a lui Melanchthon. Interesul sistematic al lui Calvin se manifestă în modul cel mai clar în expunerea de ansamblu cuprinzătoare, care a devenit un manual clasic al teologiei reformate cu mare influenţă până în prezent, *Institutio Religionis Christianae*. De asemenea, el a devenit renumit în cercurile evanghelice ca teolog prin publicarea primei ediţii, care apoi nu şi-a încheiat dezvoltarea sa. Dogmatist sistematic şi exeget, Calvin a fost de asemenea un predicator graţios şi organizator al Bisericii, mai puternic decât Luther şi el a aparţinut practicii bisericeşti cu temele dogmatice centrale[925]. În timp ce Luther nu s-a gândit la o prezentare sistematică a celor mai importante probleme de credinţă, Calvin a tratat, ca primul protestant, în mod sistematic, învăţătura de credinţă în contextul ei interior. Totuşi în această lucrare, cu toate că metoda acesteia este sistematică, elementul istoric este evident. Mai multe din ideile principale provin din dezbaterea lui cu diferiţi adversari teologici, de exemplu antitrinitarii[926]. În prima ediţie a lucrării sale *Institutio christianae religionis*,

---

[924] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 182.

[925] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 341.

[926] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlittteratur, Lund, 1995, p. 170; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 876.

apărută la Basel în 1536; o carte, care în şase capitole tratează temele *„de lege, de fide, de oratione, de sacramentis (Botezul şi Cina Domnului), de falsis sacramentis şi de libertate christiana"*, el apare ca un luteran german. Deja anexa care urmează în mod esenţial Catehismele lui Luther trezeşte această impresie[927]. Prima ediţie, apărută în 1536, cuprinde şase capitole şi este în dispunere dependentă de Catehismele lui Luther, dar în a doua ediţie din 1539 lucrarea este mărită la 17 capitole. Ultima ediţie pe care Calvin însuşi a permis să se editeze este din anul 1559 şi cuprinde patru cărţi cu un total de 80 de capitole, iar dispunerea urmează acum structura Simbolului apostolic[928]. Ediţiile de mai târziu ale lucrării *Institutio* au o ordine mai sistematică a materialului şi urmăresc o tratare teologică a acestuia. Prima dată *Institutio* a obţinut completarea ei cu ediţia din urmă din 1559, care cu tot doctrinarismul ei a fost desemnată drept capodopera sistematică a teologiei reformatoare. Aici materialul tratat este împărţit în patru cărţi: *1. de cognitione Dei creatoris, 2. de cognitione Dei redemptoris, quae patribus sub lege primum, deinde et nobis in evangelio patefacta est, 3. de modo percipiendae Christi gratiae etc., 4. de extenis mediis ad salutem.* Din punct de vedere material, în ceea ce priveşte teologia lui Calvin, a doua ediţie de la Strasbourg din 1539 desemnează încheierea dezvoltării. Calvin nu a mai schimbat nimic ca Melanchthon în lucrarea sa *Loci*. Totuşi formele lucrării *Institutio* executate după 1539 prezintă

---

927 Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 876-877.

928 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 170; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 881-882.

mai clar independenţa lui Calvin decât *breve duntaxat enchiridion* din anul 1536[929].

Teologia lui Calvin poartă amprenta unei capacităţi organizatorice, el fiind considerat teologul sistematic al reformatorilor, care în lucrarea *Institutio christiane religionis*, creează o expunere completă a învăţăturii şi inegalabilă în teologia protestantă până la lucrarea lui F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*[930]. Întreaga teologie a lui Jean Calvin nu este înţeleasă, după cum adesea s-a afirmat, din perspectiva învăţăturii despre Dumnezeu ca principiu material unic, ci ea este orientată spre stăpânirea suverană a lui Dumnezeu, ca tema cea mai importantă. Atotputernicia şi atotprezenţa lui Dumnezeu în lume, ca creaţie condusă de El se exprimă în toate domeniile realităţii. Ea este cunoscută numai pe baza Revelaţiei Sale, manifestării Sale în Fiul Său Iisus Hristos, căci omul poate să ajungă la mântuire, în măsura în care el recunoaşte, faţă de Dumnezeu, păcatul care îl domină total. El are nevoie de aceea pentru realizarea hotărârii sale conform creaţiei, de preamărirea lui Dumnezeu prin credinţă şi viaţă, mijlocirea Revelaţiei şi a lui Dumnezeu

---

929 Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 882.

930 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 219; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 882; Dr. Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer, Neukirchener Verlag, Darmstadt, 1958.

adevărat, Mântuitorul Iisus Hristos[931]. Calvin se deosebeşte fundamental de Zwingli şi de Zwinglianism în ceea ce priveşte conceptul despre Dumnezeu. El nu cunoaşte o înţelegere monistă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este *summum bonum*. Milostivirea şi dreptatea lui Dumnezeu stau în această ordine alăturate. Textul din cartea a doua a lui Moise, Ieşirea 34, 6, redă însuşirile lui Dumnezeu: iubirea de oameni, bunătatea, milostivirea, dreptatea, judecata, adevărul. Deşi creaţia recunoaşte bunătatea şi mânia lui Dumnezeu, judecata lui Dumnezeu a fost ridicată mai întâi în Hristos şi a creat pacea cu Dumnezeu. Calvin concordă prin aceasta cu Reformatorii de la Wittenberg. În mod corespunzător a revenit la conceptul filozofic despre Dumnezeu[932]. Când Luther în problema centrală despre certitudinea mântuirii, după fundamentul stabil în lumea plină de rău, în care diavolul, lumea şi trupul domnesc, găseşte acest fundament stabil în voinţa suverană a lui Dumnezeu, noţiunea de predestinaţie devine pentru el un mijloc, prin care el ţine la mântuire ca la un dar al harului deasupra tuturor faptelor umane imperfecte şi deasupra unei colaborări umane, care s-ar face cu totul în mod nesigur. Dar noţiunea de predestinaţie nu slujeşte aici să decidă ceva pozitiv nici pentru conceptul de Dumnezeu, nici pentru lucrarea morală[933].

---

931 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersoloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 347.

932 Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Göttingen, 1998, p. 245.

933 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra

Luther păstrează, în acelaşi timp, cu predestinaţia, învăţătura că mântuirea este destinată tuturor şi se oferă tuturor. Pentru Calvin nu este nici o nevoie incontestabilă ca se gândească mântuirea prevăzută pentru toţi. Dumnezeu a prevăzut păcatul lui Adam. În prevederea Sa veşnică, orice păcat şi moarte are fundamentul său. Dumnezeu este voinţa puterii suverane, libere, care poate să creeze o lume plină de păcat şi suferinţă pentru a arăta puterea Sa. Splendoarea Sa devine preamărită atât prin chinul celor condamnaţi cât şi prin sfinţenia celor aleşi[934]. În legătură cu voinţa veşnică a lui Dumnezeu, ascunsă şi revelată, Jaroslav Pelikan afirmă că: „Scriptura şi experienţa Bisericii trecute şi prezente, au arătat totuşi clar că cei care au răspuns printr-o asemenea „ascultare a credinţei" la proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu nu au fost niciodată decât o minoritate şi că cea mai mare parte a neamului omenesc nu au avut posibilitatea de a refuza acest Cuvânt. De asemenea, implicaţia „cea mai oribilă" a ascultării de Cuvântul şi de voinţa lui Dumnezeu, aşa cum ea a fost concepută de reformaţi, a fost doctrina calvinistă a dublei predestinaţii şi acesta este de asemenea punctul asupra căruia adversarii lor, aşa de diferiţi cum ei pot să

---

upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 220; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 886.

[934] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P.A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 220; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 887.

fie, de altfel, au acționat cel mai adesea pentru a aduce atacurile lor"[935].

Jaroslav Pelikan vede concepția lui Calvin despre dubla predestinație în contextul mai larg al teologiei marelui reformator și o încadrează într-o perspectivă mai clară.

Astfel dispar în fața hotărârii veșnice a lui Dumnezeu, pe care Calvin o numește *hotărârea teribilă*, toate problemele teodiceei în fața răului. Dar în același timp această putere a raționamentului se arată în aceea că ea conduce la o accentuare energică a scopului lumii lui Dumnezeu, la a cărei realizare ar colabora cei aleși. Hotărârea omului de participare la realizarea voinței dumnezeiești devine punctul principal al vieții creștine[936]. „Prima ediție a lucrării *Institutio* a lui Calvin, din 1536, prezenta alegerea lui Hristos, înainte de crearea lumii, ca unul din fundamentele arhitecturii învățăturii creștine, împreună cu mântuirea și împăcarea. Această ediție a lucrării *Institutio* (ca și, mai târziu, *Catehismul de la Heidelberg*) tratează de asemenea ideea predestinației în legătură cu definiția Bisericii ca „popor al aleșilor lui Dumnezeu". Dar dacă în *Explicarea Catehismului de la Heidelberg*, Ursinus stipula că, „cauza eficientă a diferenței (între cei aleși și cei respinși) este alegerea lui Dumnezeu", în care el includea deodată alegerea și reprobarea, *Institutio* din 1536 nu face

---

935 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 214-215.

936 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 220; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 889.

în mod explicit referință la ideea unei predestinații la condamnare"[937].

Calvin pune învățătura luterană despre mântuire în acest cadru, în care cei aleşi participă la mântuire prin iertarea păcatelor. Celui ales i se dă siguranța mântuirii, care i se dăruieşte lui prin har, puterea de lucrare, Dumnezeu însuşi lucrează în el cu putere invincibilă. Viața se vede din punctul de vedere al împlinirii stricte a datoriei; omul este lipsit de orice independență, mijloc exclusiv pentru preamărirea lui Dumnezeu. Doctrina lui Calvin îşi are originile sale în Luteranismul, care se întâlneşte în lucrarea lui Luther, *De servo arbitrio* şi urmează noțiunea de predestinație în toate consecințele sale[938]. În această ordine de idei, Jaroslav Pelikan sesizează faptul că: „Fiecare nouă ediție a lucrării *Institutio* a lui Calvin acordă puțin loc predestinației şi se ataşează mai specific de problema celor *reprobați*, a acelora pe care Dumnezeu i-a predestinat la condamnare. Dar până în 1556, atunci când această evoluție atinge aproape punctul său culminant (acesta situându-se în 1559, cu ediția definitivă a lucrării *Institutio*), Calvin respingea încă cu indignare acuzația după care certitudinea mântuirii, în gândirea sa, se fundamenta pe ideea de predestinație"[939].

---

937 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 215.

938 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 220; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 889.

939 Jaroslav Pelikan, *La tradition chretienne. Histoire du developpement de la doctrine. IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 215.

Jaroslav Pelikan merge mai departe cu analiza concepţiei lui Calvin despre predestinaţie atunci când afirmă că: „asupra acestui punct de vedere ca şi asupra altora, Calvin şi Calvinismul se voiau campionii adevăratului Luther, împotriva pervertirilor pe care discipolii ulteriori aveau să le introducă în învăţătură. De exemplu, atunci când teologii luterani şi reformaţi s-au întâlnit la conferinţa de la Montebeliard din martie 1586, Teodor Beza invocă lucrarea *De servo arbitrio* a lui Luther în spijinul răspunsului său, în disputa despre predestinaţie. În acelaşi fel, contra „autorului *Confesiunii de la Augsburg*, care voia să evite această temă, Daniel Tossanus justifică cercetarea citând pe Fer. Augustin, în controversa sa cu pelagienii şi pe Luther, în controversa sa cu Erasmus"[940]. Dacă lucrarea lui Luther, *De servo arbitrio*, a fost scrisă împotriva umanistului Erasmus de Rotterdam, Calvin a putut să mulţumească formării sale umaniste, încât nici unul dintre reformatori nu a putut să facă mai mult pentru umanism şi renaştere decât Calvin. Considerarea omului, ca mijloc pentru preamărirea lui Dumnezeu este contrazicerea posibilă cea mai puternică a concepţiei, pentru care eul a devenit totul. Dacă Jean Calvin este înrudit în anumite puncte de vedere cu Zwingli, umanismul lui Zwingli, vorbirea lui despre Revelaţia lui Dumnezeu naturală, stă ca un zid despărţitor între Calvin şi Zwingli[941]. Desigur Calvin în anumite privinţe urmează

---

[940] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Unversitaires de France, Paris, 1994, p. 215-216.

[941] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 220-221; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 889.

tradiţia de la Zwingli şi Bucer (+1551), în domeniul politico-bisericesc şi nu trebuie să se piardă din vedere, că el se socoteşte ucenic fidel al lui Luther şi se consideră în fond să reprezinte acelaşi punct de vedere ca şi acesta. La fel este cazul cu Melanchthon, a cărui teologie poartă totuşi o altă pecete decât a lui Luther[942]. Calvin nu pleacă de la Zwingli, ci de la Luther şi susţine acea concepţie despre opera Reformei, care a fost iniţiată, desigur, nu fără influenţe zwingliene, în Sud-Vestul Germaniei, în special la Strasbourg. Aceste fapte istorice explică divergenţa de vedere de aceea a teologilor de la Wittenberg asupra metodei Reformei şi deci fenomenul, că o Biserică Calvinistă s-ar fi născut pe pământ german, şi după cum este cunoscut, triumfă credinţa unui număr de luterani melanchthonieni[943]. În învăţătura lui Calvin despre Providenţă găsim o *teologie diagonală*, o linie mediantă şi totuşi nouă în învăţătura reformatorului. Împreună cu Luther, *De servo arbitrio* (1525) şi împotriva lui Zwingli, Calvin arată o *coacţiune* şi accentuează *necesitatea* păcatului. În contradicţie cu Melanchthon şi Bucer, Calvin învaţă despre o participare a omului la pocăinţă. Cu Zwingli, el împărtăşeşte respingerea meritului uman în învăţătura despre Providenţă. Slăbiciunea lui Calvin constă în faptul că el desparte Providenţa şi Predestinaţia, dar acestea nu sunt subordonate vreuneia şi astfel linia soteriologică nu străbate. Sistemul scolastic îl ţine în mod

---

942 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 237.
943 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 393-394; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 383.

puternic[944]. În timp ce tipul calvinist a devenit dominant în Biserica Reformată, revine sarcina Istoriei Dogmelor de a expune învățătura lui Calvin. Asupra relațiilor istorice ale acesteia, aceste remarci pot deocamdată să fie suficiente[945].

2. Concepția despre Dumnezeu

Slava lui Dumnezeu este tema principală a teologiei lui Calvin. Dumnezeu este voința suverană, care domnește peste tot, care există ca fundament pentru tot ce este creat și care conduce viața omului individual. Dumnezeu nu se poate considera din perspectiva dreptății umane, ci ceea ce Dumnezeu vrea și face este dreptate pentru că El vrea și face aceasta. Dumnezeu lucrează conform voinței Sale suverane. Creația și viața în lume sunt într-adevăr pentru om, precum și Biserica și mântuirea, dar scopul ultim al creației nu este omul, ci slava lui Dumnezeu și onoarea Lui care se revelează[946]. Calvin afirmă despre maiestatea lui Dumnezeu: „Aceasta este teama și mirarea despre care

---

[944] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 255.

[945] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 383; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 394.

[946] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 171; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 238.

Scriptura spune adesea că i-a lovit şi copleşit pe sfinţi ori de câte ori au simţit prezenţa lui Dumnezeu. Astfel, se întâmplă să vedem oameni, care în absenţa Lui, rămân de obicei fermi şi constanţi, dar care, atunci când El îşi manifestă gloria, sunt atât de zguduiţi şi de uimiţi încât se prăbuşesc la pământ cuprinşi de teama morţii – efectiv copleşiţi de ea şi aproape nimiciţi. Aşadar, trebuie să tragem concluzia că omul nu este niciodată atins şi afectat suficient de cunoaşterea stării sale smerite decât atunci când se compară pe sine cu maiestatea lui Dumnezeu. Mai mult, avem numeroase exemple pentru genul acesta de consternare atât în Cartea Judecătorilor, cât şi în Profeţi. Starea respectivă era atât de frecventă încât în poporul lui Dumnezeu era obişnuită expresia: „Am văzut pe Domnul şi vom muri" (Jud. 13, 22; Isaia 6,5; Exec. 2,1; 1,28; Jud. 6,22-23; şi alte locuri)"[947].

În legătura cu noţiunea de slava lui Dumnezeu, *gloria Dei*, ca scop final al lumii, se află doctrina despre Providenţa lui Dumnezeu, *providentia Dei*: tot ceea ce se întâmplă se produce prin voinţa atotputernică a lui Dumnezeu şi prin participarea activă a Lui. În atotputernicia lui Dumnezeu este îngrădită lucrarea omenească, la fel şi răul. În ceea ce priveşte posibilitatea libertăţii, Calvin răspunde că Providenţa lui Dumnezeu nu acţionează ca o constrângere exterioară, ci înseamnă că, tot ceea ce are loc, stă sub o necesitate mai înaltă. Astfel, libertatea psihologică în lucrarea omenească nu se exclude[948]. Calvin meditează la căile Providenţei lui

---

[947] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învăţătura religiei creştine.* Trad. Elena Jorj, Daniel Tomuleţ, Volumul 1, Oradea, 2003, p. 137.

[948] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 238.

Dumnezeu şi tratează despre Providenţa lui Dumnezeu care este o mângâiere pentru cei credincioşi. „Însă, aceste calomnii, sau mai degrabă aceste aiureli ale oamenilor zăpăciţi, vor fi uşor dispersate de meditaţia sfântă şi pioasă asupra Providenţei, pe care regula pietăţii ne-o dictează, ca prin ea să putem primi roada cea mai bună şi mai dulce. Aşadar, inima creştină, pentru că a fost în întregime convinsă de faptul că toate lucrurile decurg după planul lui Dumnezeu şi că nimic nu are loc la întâmplare, Îl va considera întotdeauna pe Domnul cauza principală a lucrurilor, deşi va acorda atenţie şi cauzelor secundare, după importanţa lor. Apoi, această inimă nu se va îndoi că Providenţa singulară a lui Dumnezeu va continua să vegheze asupra ei pentru a o păstra şi nu va permite să i se întâmple nimic în afară de lucrurile ce contribuie la bunăstarea şi mântuirea ei. Şi pentru că Dumnezeu Se ocupă în primul rând de om şi abia apoi de celelalte făpturi, inima creştină va avea certitudinea că Providenţa divină stăpâneşte asupra tuturor. În privinţa oamenilor, fie că sunt buni, fie că sunt răi, inima creştinului va şti că planurile, voinţa, eforturile şi capacităţile lor se află toate în mâna lui Dumnezeu şi că ţine de hotărârea Lui ca să le orienteze încotro Îi place şi să le limiteze atunci când voieşte"[949]. Faptul că Dumnezeu acţionează îngăduind răul, care se întâmplă, conform lui Calvin nu trebuie să se înţeleagă ca o permisiune, ci redă voinţa activă a lui Dumnezeu, dar de nepătruns pentru noi. Dumnezeu a ales astfel căderea primului om, după cum El hotărăşte anumiţi oameni spre distrugere şi îi lipseşte pe ei de Duhul Său[950].

---

[949] Jean Calvin, *Institutio Christianae Religionis. Învăţătura religiei creştine*, Volumul 1, Oradea, 2003, p. 323-324.

[950] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 238.

În învăţătura despre Dumnezeu, concepţia Reformei despre fiinţa divină ca voinţa atotputernică este ideea dominantă. Atotputernicia dumnezeiască nu este reprezentată ca alternativa dintre acţiune şi inacţiune, ci ca *acţiunea continuă*. Ea este manifestată în Providenţa dumnezeiască, care conduce toate lucrurile. Calvin respinge reproşul fatalismului stoic prin sublinierea că acesta din urmă se sprijină pe inviolabilitatea ordinii naturale a cauzei şi efectului, în timp ce credinţa creştină, dimpotrivă, se referă la toate evenimentele pentru determinarea voinţei dumnezeieşti[951]. „În examinarea celor patru termeni *preştiinţă, predestinaţie, alegere* şi *Providenţă*, relaţia dintre predestinaţie şi Providenţă cere o atenţie specială. Calvin, în prima ediţie a lucrării *Institutio*, vorbeşte de „cei care au fost aleşi prin Providenţa veşnică a lui Dumnezeu" şi apoi tratează simultan despre predestinaţie şi despre Providenţă în capitolul 8 al primei ediţii a lucrării *Institutio*, din 1539. Cele două teme rămân legate, formând capitolul 14 al ediţiilor din 1543-1545 şi din 1550-1554, sub titlul: „*Despre predestinaţia şi Providenţa lui Dumnezeu*", dar în ediţia definitivă din 1559, el face din Providenţă tema ultimelor capitole ale primei cărţi, consacrată cunoaşterii lui Dumnezeu Creatorul, şi integrează discuţia despre predestinaţie în cartea a treia, ca o parte a expunerii despre însuşirea harului lui Hristos, ca lucrare a Duhului Sfânt"[952]. „Noi

---

[951] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 396; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 386.

[952] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 217.

recunoaştem pe Dumnezeu ca judecător şi proniator al tuturor lucrurilor, care, conform înţelepciunii Sale, a hotărât din cea mai îndepărtată veşnicie ceea ce El va face, şi acum prin puterea Sa realizează ceea ce El a hotărât". În consecinţă, totalitatea tuturor evenimentelor, şi cursul naturii şi al tuturor acelora pe care oamenii le suferă sau le fac, orice din ceea ce se întâmplă, se întâmplă pentru că aşa vrea Dumnezeu[953]. Ceea ce se întâmplă în lume serveşte interesului omului, Bisericii şi mântuirii, dar scopul final este Revelaţia slavei şi onoarei lui Dumnezeu. „Că mântuirea noastră a fost o problemă a grijii lui Dumnezeu într-un asemenea mod că, neuitând de Sine, El are în vedere în primul rând slava Sa şi prin urmare a creat întreaga lume pentru acest scop, ca ea să poată fi locul slavei Sale". Scopul lui Dumnezeu se extinde dincolo de mântuirea neamului omenesc[954]. Calvin spune că voinţa lui Dumnezeu „nu numai exercită puterea ei în alegere, care este condusă de Sfântul Duh, ci cere celui osândit să asculte". Aplicarea acestor principii la sfera vieţii religioase duce la teoria dublei alegeri, anume, că voinţa dumnezeiască vrea să conducă alegerea spre scop prin mijloace stabilite în mod corespunzător pentru a lucra prin ele într-un mod determinat. Alegerea, în consecinţă, nu poate să dispară la cei care au fost regeneraţi şi sfinţiţi[955].

---

953 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p.396.

954 Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Halfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 386; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 397.

955 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and

Calvin vorbeşte despre alegerea eternă, prin care Dumnezeu i-a predestinat pe unii pentru salvare, pe alţii pentru distrugere, afirmând necesitatea şi efectul benefic al doctrinei predestinării. „În realitate, legământul vieţii nu este predicat în egală măsură printre oameni, iar printre cei cărora le este predicat, el nu este la fel acceptat, nici în ceea ce priveşte constanţa, nici gradul. În această diversitate, profunzimea minunată a judecăţii lui Dumnezeu este făcută de cunoscut, deoarece fără îndoială că această varietate serveşte alegerii eterne a lui Dumnezeu. Dacă este limpede cá prin invitaţia lui Dumnezeu mântuirea le este oferită gratuit unora, în timp ce alţii sunt ţinuţi departe de accesul la ea, dintr-o dată apar probleme mari şi dificile, explicabile numai când minţile reverenţioase consideră ca pe un lucru stabilit ceea ce ele pot susţine în mod corespunzător cu privire la alegere şi predestinare. Pentru mulţi aceasta pare a fi o problemă derutantă. Căci ei nici nu-şi pot imagina ceva mai ilogic decât ca din mulţimea obişnuită de oameni unii să fie predestinaţi pentru mântuire, alţii pentru damnare. Însă cât de mult se încurcă singuri va reieşi limpede din următoarea discuţie. În plus, până şi în întunecimea care îi înspăimântă atât, nu numai că se descoperă folosul acestei doctrine, dar şi roada ei atât de dulce. Nu vom fi niciodată pe deplin convinşi, cum ar trebui să fim, de faptul că mântuirea noastră îşi are originea în izvorul îndurării fără plată a lui Dumnezeu până nu vom ajunge să Îi cunoaştem alegerea eternă care luminează harul lui Dumnezeu prin acest contrast: că El nu îi adoptă fără discriminare pe toţi întru speranţa mântuirii, ci le dă unora ceea ce le refuză

Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 397; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 386.

altora". Cât de mult umbrește necunoașterea acestui principiu gloria lui Dumnezeu, cât de mult fură ea din adevărata umilință, se știe prea bine. Totuși Pavel neagă faptul că ceea ce este atât de necesar să se cunoască poate fi cunoscut, în afară de cazul în care Dumnezeu, fără a ține absolut deloc seama de fapte, îi alege pe aceia pe care El i-a hotărât în Sinea Lui. „Tot așa, spune El, în vremea de față este o rămășiță datorită unei alegeri, prin har. Și dacă este prin har, atunci nu mai este prin fapte; altminteri, harul n-ar mai fi har. Și dacă este prin fapte, nu mai este prin har; altminteri, fapta n-ar mai fi faptă" (Rom. 11, 5-6)[956]. Avem aici, la fel ca la Thoma de Aquino și Zwingli, un determinism religios care îndeplinește concluziile lui logice. Sistemul cosmic a fost stabilit de Dumnezeu, ca un complex de mijloace adaptate interior pentru realizarea scopului avut în vedere. Astfel privită, adoptarea mijloacelor specifice întrebuințate poate fi menținută ca fiind o necesitate rațională. Când există o alegere, mântuirea prin Hristos, Biserica și mijloacele harului ei sunt implicate în ea, ca mijloace necesare pentru realizarea ei[957]. Prin urmare, alegerea unor oameni și respingerea altora trebuie să fie trasată în mod simplu de voința absolută a lui Dumnezeu. Dar, exact în acest punct, această a doua linie a gândirii se aliniază la prima. Voința lui Dumnezeu este fundamentul unic al tuturor evenimentelor. După cum sfârșitul ultim al tuturor lucrurilor este fixat de această voință, tot așa și mijloacele,

---

956 Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creștine.* Volumul 2, Oradea, 2003, p. 86-87.

957 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 397; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 386-387.

prin care acest sfârşit va fi atins, dar o necesitate raţională pentru acesta din urmă nu poate din acest punct de vedere să fie dovedită. Această concluzie confirmă punctul de vedere despre relaţia, care există între cele două linii ale gândirii[958].

3. Doctrina despre mântuire

Dintre toate învăţăturile lui Calvin, învăţătura despre predestinaţie este aceea care trezeşte astăzi indignare. Doctrina lui Calvin despre predestinaţia dublă contrazice evident şi fără compromis ideea egalităţii moderne. Reformaţii au făcut foarte multe încercări pentru a atenua importanţa acestei părţi din *Institutio*. Aceste încercări sunt puţin convingătoare, deoarece concepţia despre predestinaţie, cu toate că este exprimată foarte pe scurt, nu este un lucru de importanţă secundară în sistemul lui Calvin, ci dimpotrivă este coloana vertebrală de care depinde concepţia despre chipul lui Dumnezeu[959]. Calvin afirmă în acest sens: „Curiozitatea umană face discuţia despre predestinare, deja dificilă în sine, foarte încâlcită şi chiar periculoasă... În primul rând, aşadar, să nu uite că atunci când cercetează predestinarea ei intră pe terenul sacru al înţelepciunii divine. Dacă cineva dă buzna în acest loc cu o siguranţă nepăsătoare, nu va reuşi să îşi satisfacă pur şi simplu curiozitatea, ci va intra într-un labirint din

---

[958] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 398; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 387-388.
[959] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 171.

care nu va putea ieşi. Căci nu este drept ca omul să cerceteze fără nici o limită lucrurile pe care Domnul a vrut să le ţină ascunse în Sine, şi să desfăşoare înţelepciunea sublimă din eternitate, pe care a vrut să o adorăm, dar nu să o înţelegem, ca prin aceasta, de asemenea, să ne umple de uimire. El a prezentat prin Cuvântul Său acele secrete ale voii Sale pe care a decis să ni le dezvăluie. El a decis să ni le reveleze pe acestea pentru că a văzut dinainte că ele ne vor preocupa şi ne vor fi de folos"[960].

Calvin spune că omul este conform Scripturii cu totul neputincios să realizeze mântuirea sa proprie. Întoarcerea sau condamnarea omului sunt expresii ale voinţei lui Dumnezeu. Faptul evident şi irezistibil că nu toţi oamenii devin schimbaţi nu poate de aceea să depindă de circumstanţe, ci are fundamentul său în voinţa veşnică şi neschimbată. În acest loc (III, 21-24, care s-a menţionat mai sus), cuvintele lui Calvin sunt clare încât un comentariu atenuat abia este posibil[961]. După cum reiese din cele precedente, învăţătura lui Calvin despre mântuire primeşte amprenta sa din ideea lui despre predestinaţie. În hotărârea veşnică a lui Dumnezeu atât mântuirea cât şi condamnarea au fundamentul lor[962]. Concepţia lui Calvin este că ideea de predestinaţie nu va respinge, ci mai degrabă va sprijini certitudinea despre mântuire. El arată că, prin această idee devine clar faptul că mântuirea

---

[960] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învăţătura religiei creştine*, Volumul 2, Oradea, 2003, p. 88-89.

[961] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 172.

[962] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 222; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 238.

omului se întemeiază pe hotărârea veşnică a lui Dumnezeu şi nu pe ceea ce face omul. Ideea dublei predestinaţii este aici la fel, ca şi la Fer. Augustin, garanţia ultimă a mântuirii numai prin har[963]. „Oamenii nu se nasc în aceleaşi condiţii, căci unii sunt destinaţi pentru viaţa veşnică şi alţii pentru condamnarea veşnică. Dumnezeu arată dreptatea Sa prin condamnare şi milostivirea Sa prin predestinare (alegere) spre mântuire. Căderea în păcat este stabilită în legătură cu realizarea hotărârii veşnice. Hotărârea lui Dumnezeu este irezistibilă, de aceea pentru cei aleşi harul nu poate fi pierdut, dar oferirea harului este pentru cei respinşi, despre care Calvin poate întrebuinţa termenul *chemarea universală a lui Dumnezeu*, în realitate numai aparentă[964]. Dumnezeu a ales înainte de crearea lumii şi înainte de căderea în păcat (supralapsarism = predestinaţia înainte de căderea în păcat), cu hotărârea Sa veşnică şi neschimbată o parte din umanitate spre mântuire şi restul pentru condamnare veşnică, pentru a se preamări pe Sine atât în cei mântuiţi, cât şi în cei condamnaţi[965]. Hotărârea veşnică a lui Dumnezeu se uneşte cu ordinea mântuirii realizate în timp. Chemarea şi îndreptarea sunt semne decisive că un om este ales. Cei respinşi au un semn al respingerii lor în aceea că ei se exclud de la cunoaşterea despre Hristos sau de la sfinţire[966]. Noţiunea de predestinaţie exercită influenţa sa asupra învăţăturii lui

---

963 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 239.

964 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 222.

965 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 172.

966 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 239.

Calvin despre opera lui Hristos. El vorbeşte despre împăcare cu formule, care în legătura lor cu învăţătura lui Anselm de Canterbury despre satisfacţie, par a permite ca Dumnezeu să fie obiectul lucrării de împăcare a lui Hristos, dar pe de altă parte, modifică predestinaţia printr-o asemenea linie a gândirii[967]. Deci există în acelaşi timp o asemănare şi o contrazicere sau deosebire între dumnezeiesc şi creat. Acest raţionament, care are corespondenţa sa în prezentarea medievală, tomistă despre o *analogia entis*, a contribuit să dea învăţăturii lui Calvin despre predestinaţie amprenta sa. Dreptatea exprimată în faptul că Dumnezeu respinge pe unii din cauza hotărârii Sale veşnice este pentru oameni de nepătruns şi contrazice ceea ce oamenii numesc dreptate. Dar, aceeaşi respingere este expresie a dreptăţii dumnezeieşti şi în concordanţă cu dreptatea lui Dumnezeu. Prin urmare, este exclus faptul că Dumnezeu ar sta în afara oricărei legi sau că predestinaţia ar fi un element al unei acţiuni arbitrare oarbe[968]. Calvin poate să polemizeze direct împotriva părerii, că iubirea lui Dumnezeu nu ar fi punctul de plecare al împăcării şi cauza care acţionează, „căci Dumnezeu nu a început să ne iubească pe noi, după ce noi am fost împăcaţi cu El prin sângele Fiului Său, ci înainte de facerea lumii El ne-a iubit pe noi”[969]. „Când este vorba să se indice poziţia istorică a teologiei lui Calvin, nota contrastantă între raţionamentele

---

[967] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 222-223.

[968] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 240.

[969] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 223.

menționate acum este un punct important. Învățătura despre predestinația dublă îl unește pe el cu teologia lui Luther, în timp ce ideea de analogie amintește puternic de Evul Mediu, mai ales de tradiția tomistă"[970].

În ceea ce privește învățătura despre îndreptare, Calvin susține energic punctul de vedere forensic. Îndreptarea este un act al judecății lui Dumnezeu. „Noi interpretăm îndreptarea în modul cel mai simplu ca o acceptare, prin care Dumnezeu ne primește în har și ne consideră ca drepți"[971]. Influența ideii de analogie duce cu sine la faptul că învățătura despre predestinație a lui Calvin primește o altă amprentă și formă decât cea luterană. El dă o altă întrebuințare acestor idei decât Luther. Aceste idei sunt introduse de Calvin în învățătura despre însușirea mântuirii, în timp ce Luther accentuează că omul trebuie să se întoarcă de la Dumnezeu cel ascuns și să se păstreze voința lui Dumnezeu cel revelat, la împăcarea valabilă pentru toți în Hristos[972]. În acest punct tradiția luterană respinge noțiunea calvinistă de predestinație. Față de prezentarea despre o dublă predestinație se trimite la locurile Scripturii, care vorbesc despre o voință a mântuirii universale sau despre o împăcare a întregii lumi (I Timotei 2, 4; I Ioan 2, 2)[973]. Calvin deosebește puternic între

---

[970] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 240.

[971] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 223; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 884.

[972] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 240.

[973] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 240.

îndreptare şi renaştere. Noi primim, spune el, un har dublu, adică mai întâi, că noi primim un părinte milostiv în cer şi apoi că noi suntem sfinţiţi prin Duhul care exercită în noi în timpul vieţii renaşterea, care este al doilea har[974]. În această predestinaţie necondiţionată maiestatea înfricoşătoare a lui Dumnezeu devine evidentă. În faţa acesteia toate gândurile şi simţămintele umane trebuie, cu dreptate şi milă, să tacă şi nici cei condamnaţi şi nici cei aleşi pentru mântuire nu pot să critice hotărârea lui Dumnezeu. Predestinaţia este lucrarea suverană a lui Dumnezeu, care este independentă de voinţa omului[975]. După Jaroslav Pelikan, factorul decisiv este voinţa lui Dumnezeu. Calvin nu a ezitat să reia axioma Fer. Augustin zicând că „voinţa lui Dumnezeu este necesitatea oricărui lucru", dar aceasta a fost pentru a explica apoi ceea ce Dumnezeu a voit să facă „din necesitate", în timp ce Dumnezeu a prevăzut să se producă „în realitate". El s-a străduit să disocieze preştiinţa, Providenţa şi predestinaţia determinismului invadator, care putea să pară ataşat axiomei augustiniene. De asemenea, declarând că voinţa lui Dumnezeu a fost „cauza tuturor lucrurilor care se întâmplă", el s-a explicat imediat zicând că voinţa lui Dumnezeu a fost „regula supremă şi suverană a dreptăţii", în aşa fel că „tot ceea ce El vrea, trebuie să se ţină ca drept, pe cât El vrea". Astfel, el plasează accentul principal nu pe o teorie abstractă a cauzalităţii, ci pe afirmaţia concretă a dreptăţii lui Dumnezeu şi pe

---

974 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 223; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 884-885.

975 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 172.

ascultarea pe care ea o pretinde omului. Această exigenţă pretinde că mântuirea şi condamnarea depind în întregime de cauzalitatea divină"[976]. Calvin nu ezită să tragă două consecinţe: Dumnezeu alege indivizii fără vreo cugetare la valoarea şi meritul lor, şi cei care se vor condamna au fost respinşi deja înainte ce ei au făcut vreun rău. Cel condamnat devine desigur condamnat pentru că Providenţa lui Dumnezeu a hotărât aceasta, dar el devine condamnat din cauza propriei sale vine. Calvin însuşi face aluzie la faptul că noţiunea de hotărâre veşnică a lui Dumnezeu este tulburătoare, dar omul niciodată nu poate să pătrundă în acest mister, ci trebuie să se supună voinţei lui Dumnezeu exprimate în Scriptură[977]. Calvin afirmă că: „De cine vrea Dumnezeu să se milostivească, se milostiveşte şi pe cine vrea să-l împietrească, îl împietreşte", aşa zice Apostolul (Romani 9, 15). Vezi cum le pune El pe amândouă în voia lui Dumnezeu? Prin urmare nu putem arăta nici un alt motiv pentru care Dumnezeu e milostiv cu ai săi, decât acela că aşa-i place, precum şi despre reprobarea celorlalţi nu putem zice altceva decât, că aşa vrea"[978]. Deja Max Weber şi Ernst Troeltsch, au arătat că acea predestinaţie necondiţionată nu duce deloc la o atitudine fatalistă despre viaţă, ci dimpotrivă creează spaţiu liber pentru orice activitate. Calvin însuşi a fost convins puternic că el şi cercul său au aparţinut celor care înainte de crearea lumii au fost aleşi

---

[976] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 218-219.
[977] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeliden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 172.
[978] J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, apud I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, t. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 255.

spre mântuire. O asemenea convingere se exprimă cel mai bine într-o viață morală strictă și într-o activitate profesională energică[979].

Predestinația a fost ridicată la poziția unei dogme și a învins pe oponenții ei. Dar Decretele Sinodului de la Dordrecht (*Canones Synodi Dordrechtanae*, 1618-1619), ca și *Westminster Confessio* (1646) indică o deplasare a ordinii originare a gândirii în sfera soteriologiei. Predestinația a fost înainte un suport pentru asigurarea mântuirii, acum ea a devenit o concepție fundamentală. Cursul a fost înainte în sus, adică, de la justificare la predestinație, acum el este în jos, adică, de la predestinație la justificare[980]. Concepția despre voința mântuitoare a Dumnezeu este aceea care întemeiază învățătura despre predestinație. „Noi trebuie să judecăm voința lui Dumnezeu, afirmă Sinodul de la Dordrecht, plecând de la Cuvântul său". Cuvântul lui Dumnezeu ne arată clar că alegerea divină nu are cauza sa în nimic uman, nici în sfințenie, nici în credința omenească, prezentă sau cunoscută dinainte, ci că aceste virtuți umane ar rezulta dimpotrivă alegerea gratuită. Singurul fundament și „singura cauză a acestei alegeri gratuite" a fost „bunăvoința lui Dumnezeu"[981]. Această transformare de la

---

[979] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 172.

[980] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 424; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 414-415.

[981] Vezi Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 236; Synode de Dordrecht, Canons I, 17, 9, Schaff 3, p. 556, 553-554.

predestinaţie la justificare indică ceva diferit de o victorie pentru ideea teoretică a lui Calvin, pentru că *Institutio* nu observă ordinea urmată în declaraţiile de mai târziu ale doctrinei, şi pe de altă parte, Mărturisirea de la Dordrecht nu a reprodus complet rigoarea ideilor calviniste. A fost mai degrabă concepţia practică despre Dumnezeu, care caracterizează scrierile lui Calvin, Dumnezeu, Domnul atotputernic, care proniază toate lucrurile pentru slava Lui proprie, care a fost aici biruitor. Punctul de vedere practic trebuie să fie avut în vedere pentru a înţelege forma de mai târziu şi poziţia învăţăturii despre predestinaţie[982].

4. Doctrina despre Biserică

Calvin stabileşte o distincţie clară între Biserica văzută şi nevăzută. Strict vorbind, numai aceasta din urmă, care este formată din toţi cei aleşi, vii şi morţi, este Biserica adevărată, universală. Numai aceasta este Trupul lui Hristos, pentru că numai cei aleşi sunt membrii acestui trup şi în Biserica văzută sunt mulţi care nu sunt aleşi. Totuşi, Calvin nu susţine această distincţie pentru a indica opoziţia celor două Biserici. Dimpotrivă, Biserica văzută este o expresie necesară şi folositoare a Bisericii nevăzute şi atâta timp cât noi rămânem în viaţă Biserica văzută trebuie să fie Biserica noastră[983]. Doctrina despre Biserică

---

[982] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 415; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 424.

[983] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Preotestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980, p. 146.

în mod logic urmează discuţia despre mântuirea adusă de Hristos şi atingerea ei prin Sfântul Duh. Biserica este totalitatea tuturor celor predestinaţi[984]. Calvin afirmă în acest sens: „Aşadar, Biserica nu îi include numai pe sfinţii care trăiesc în prezent pe pământ, ci pe toţi aleşii de la începutul lumii... Prin urmare, la fel cum trebuie să credem că Biserica anterioară, invizibilă pentru noi, este vizibilă numai pentru ochii lui Dumnezeu, tot aşa ni se porunceşte să respectăm şi să păstrăm comuniunea cu cea de-a doua, care este numită „biserică" în raport cu oamenii"[985]. Această coordonare a celor aleşi şi sfinţiţi poate să fie înţeleasă atunci când ne amintim că alegerea este realizată individual prin sfinţire. Cel ales are acum o dorinţă de a influnţa pe altul. În acest sens, Biserica devine deci o comuniune, „pentru că ei trebuie să distribuie reciproc printre ceilalţi indiferent ce avantaj le conferă Dumnezeu". Aceasta are loc prin mijloace externe, adică, cuvânt şi sacrament, care cer trezirea umană şi pe care Dumnezeu le-a dat Bisericii. „Dumnezeu inspiră credinţa în noi, dar prin organul Evangheliei Sale"[986]. În armonie cu aceasta, dezvoltarea credinciosului este asigurată numai „prin învăţătura Bisericii". Astfel, întreaga activitate practică a Bisericii este adusă în relaţie printr-un mijloc

---

984 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History ofDoctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 408.

985 Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învăţătura religiei creştine*, Volumul 2, Trad. Elena Jorj, Daniel Tomuleţ, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 194.

986 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Eearly Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 408.

pentru lucrarea de mântuire implicată în predestinaţie[987]. Ca şi ceilalţi Reformatori, Calvin menţionează ca mijloc de a crea Biserica, Cuvântul lui Dumnezeu, Evanghelia, şi Ministeriul Cuvântului instituit de Hristos. Calvin vorbeşte despre aceasta în Partea a patra, Capitolul V consacrat hirotonirii. El arată că Biserica raportându-se la vocaţia unui slujitor nu îi conferă autoritatea sa, căci înainte ca să existe o comunitate creştină oarecare, Hristos a poruncit apostolilor săi să predice Evanghelia şi să administreze Botezul şi Cina Domnului după exemplul său. Calvin subliniază că ministeriul nu îşi derivă autoritatea sa decât din Cuvântul lui Dumnezeu, pe care îl anunţă şi autoritatea sa numai din instituirea sa de către Hristos şi că existenţa acestui ministeriu a precedat existenţa Bisericii[988]. Calvin deosebeşte între o Biserică văzută şi nevăzută. Biserica văzută se constituie din Cuvântul, Sacramentele şi organizarea Bisericii. Ordinea Bisericii va urmări să arate cum prevederile luate din Biblie consideră patru slujiri: preoţi, învăţători, episcopi şi diaconi. Sarcinilor bisericeşti aparţin supraveghera tradiţiilor, o jurisdicţie spirituală. La această organizare a Bisericii contribuie autoritatea lumească, care sprijină religia adevărată şi sarcina sa de a se îngriji de ordinea exterioară. Autoritatea publică este slujitoarea lui Dumnezeu şi trebuie să asculte de Ierarhia învăţătorească în toate problemele, care privesc religia şi morala[989]. „Deoarece aşa cum nici un oraş sau district nu poate funcţiona fără autorităţi şi o formă de organizare, tot

---

[987] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Eearly Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 408.

[988] H. Strohl, *La notion d'Eglise chez les Reformateurs*, în „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses", 1936, nr.3-4-5, p. 298-299.

[989] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 242.

aşa Biserica lui Dumnezeu (după cum am susţinut deja, dar mă simt acum obligat să repet) are nevoie de o formă de organizare spirituală. Aceasta este însă foarte diferită de felul în care este organizată societatea civilă, cu toate acestea nici nu o zădărniceşte, nici nu o ameninţă, ci mai degrabă o ajută foarte mult şi o încurajează pe aceasta. Prin urmare, această putere legislativă nu va fi, pe scurt, nimic altceva, decât o unealtă care să faciliteze prezervarea formei de organizare spirituală"[990]. Calvin vorbeşte apoi mai departe despre dreptul Bisericii de a lega şi a dezlega. „Dar Biserica îl leagă pe cel pe care îl excomunică – nu pentru că l-ar arunca în ruină şi disperare eternă, ci pentru că îi condamnă viaţa şi moralitatea şi îl avertizează deja cu privre la condamnarea lui dacă nu se pocăieşte. Ea îl eliberează pe cel pe care îl primeşte în comuniune, deoarece îl face să aibă parte de unitatea pe care ea o are în Hristos Iisus. Prin urmare, ca nimeni să nu dispreţuiască judecata Bisericii, sau să creadă că este lipsit de suport faptul că a fost condamnat de votul credincioşilor, Domnul mărturiseşte că o asemenea judecată din partea credincioşilor nu este decât proclamarea sentinţei Lui, şi că tot ce au făcut ei pe pământ este ratificat în ceruri. Fiindcă ei au Cuvântul lui Dumnezeu cu care să îi condamne pe cei perverşi; ei au Cuvântul cu care să îi primească pe cei pocăiţi în har. Ei nu pot greşi sau nu pot fi în dezacord cu judecata lui Dumnezeu, pentru că ei judecă numai după Legea lui

---

[990] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine=Institutio christianae religionis*, Traducerea Elena Jorj, Volumul 2, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 390.

Dumnezeu, care nu este nesigură, şi nici nu este o părere pământească, ci voia sfântă a lui Dumnezeu"[991].

Noţiunea de Biserică a lui Calvin este influenţată de învăţătura despre predestinaţie. Pentru Calvin, la fel ca şi pentru Zwingli, deosebirea dintre Biserica văzută şi nevăzută este fundamentală. Calvin nu poate să socotească păgânii la numărul celor aleşi, pe scara celor aleşi, căci Cuvântul şi Sacramentele sunt caracteristicile exclusive ale Bisericii. O altă trăsătură importantă a Bisericii este viaţa morală riguroasă a membrilor şi aceasta este o paralelă izbitoare cu învăţătura despre predestinaţie[992]. Noţiunea de Biserică a lui Calvin este în legătură apropiată cu învăţătura lui despre predestinaţie. Calvin face deosebire între Biserica nevăzută şi văzută. Biserica nevăzută cuprinde pe toţi cei cunoscuţi numai de Dumnezeu, care prin hotărârea lui Dumnezeu au fost predestinaţi (aleşi) spre mântuire. Biserica văzută este organizarea exterioară a Bisericii, care cuprinde în sine atât pe cei aleşi cât şi pe cei care nu sunt aleşi[993]. Ca şi Fer. Augustin, Calvin deosebeşte Biserica văzută şi nevăzută. Biserica nevăzută se constituie din cei aleşi, pe care numai Dumnezeu îi cunoaşte, dar de asemenea din ea fac parte îngerii şi sfinţii. Ea este Biserica în care se crede în Simbolul Apostolic. Corespunzând poziţiei învăţăturii despre predestinaţie în ansamblul învăţăturii, Biserica nevăzută este numai obiect al contemplării. Biserica văzută este o Biserică amestecată cu credincioşi şi

---

991 Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine=Institutio christianae religionis,* Volumul 2, Oradea, 2003, p. 393.

992 Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 173.

993 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till vår tid,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 224.

ipocriți[994]. Calvin menționează semnele distinctive ale membrilor Bisericii. „Deoarece asigurarea dată de credință nu a fost necesară, El a înlocuit-o cu o anumită judecată caritabilă prin care îi recunoaşte ca membri ai Bisericii pe aceia care, prin mărturisirea credinței, prin exemplul vieții și prin faptul că iau parte la sacramente declară că Îl urmează pe acelaşi Dumnezeu şi pe acelaşi Hristos pe care Îl urmăm şi noi"[995]. Aceste *semne distinctive* trebuie să se considere cu luarea aminte la iubirea aproapelui. Paranteza pentru nevăzută şi Biserica nevăzută formează ideea de organism: Hristos este Capul, comunitatea este Trupul (Efes. 1, 22; Col. 1, 18). „Hristos conduce Biserica numai prin Cuvântul Său, după cum la Luther, Cuvântul este sceptrul lui Hristos. Punctul de intersecție al Bisericii văzute şi nevăzute se află, de aceea, spre deosebire de Fer. Augustin, în propovăduirea mântuirii[996]. Când Calvin poate să spună, că hotărârea lui Dumnezeu nu este în mod necesar legată de propovăduirea despre Hristos, ci că iluminarea Duhului Sfânt poate să se dea pe lângă aceasta, de aici urmează că în sens strict nu există ceva necesar

---

[994] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 257.

[995] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creştine*, trad. Elena Jorj, Daniel Tomuleț, Vol. 2, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003, P. 195.

[996] Wilhelm Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 257.

între cele două Biserici în aşa măsură că Biserica nevăzută în mod simplu ar exista în cea văzută. Totuşi, Calvin pleacă în mod practic de la cei aleşi, care aparţin de asemenea Bisericii văzute şi el avertizează împotriva tuturor desconsiderărilor acestei Biserici exterioare şi explică faptul că o separare de ea este o separare de Dumnezeu şi de Hristos. Semnele distinctive că Biserica văzută este o Biserică adevărată (*Ecclesia vera*) sunt trei conform lui Calvin; „Predica adevărată a Cuvântului lui Dumnezeu, administrarea dreaptă a Sacramentelor, precum şi disciplina bisericească, de drept administrată aşa cum prevede Cuvântul lui Dumnezeu pentru stăvilirea patimii şi practicarea virtuţii"[997]. Poziţia centrală a disciplinei Bisericii se explică prin faptul că cei condamnaţi conform hotărârii veşnice a lui Dumnezeu au căzut deja în păcat, cu toate că în ascuns şi din această cauză ei trebuie supuşi unei discipline aspre a Bisericii, chiar dacă în fond nu-i ajută pe ei. Disciplina Bisericii se exercită de către diaconi, bătrâni, învăţători şi pastori. Biserica devine astfel centrul vieţii sociale şi scopul acesteia reiese în special din lucrarea lui Calvin, *Ordonnances ecclesiastiques*. Conducătorii acestei teocraţii nu sunt totuşi preoţii, ca în Biserica Catolică, ci *slujitorii*, care se aleg de parohie şi care stau sub supravegherea Cuvântului lui Dumnezeu[998]. Biserica în calitate de totalitate a celor aleşi este nevăzută şi este un obiect al credinţei. Dar, în măsura în care cei aleşi se găsesc într-o comuniune, care are semnele ei distinctive în

---

[997] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 224-225.

[998] Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 173.

mărturisirea credinței în Dumnezeu și învățătura adevărată, într-o participare comună la Botez, la Cina Domnului, și faptele iubirii, precum și în menținerea oficiului Ministeriului, noi recunoaștem o Biserică văzută, care include pe ipocriți printre membrii ei[999]. Calvin afirmă în acest sens că: „Prin Botez suntem inițiați în credința în El; prin faptul că luăm parte la Cina Domnului atestăm unitatea noastră în doctrina adevărată și în dragoste; în Cuvântul Domnului avem înțelegere, și pentru predicarea Cuvântului este păstrată lucrarea instituită de Hristos. În această biserică sunt amestecați mulți ipocriți, care nu au nimic din Hristos, în afară de nume și înfățișare"[1000]. Problema raportului dintre Biserica nevăzută și văzută a provocat lui Calvin și Dogmaticii reformate mari dificultăți mai târziu. O idee fundamentală a lui Calvin este că Biserica văzută este gândită să aibă existența sa prin activitatea pentru mântuire a celor predestinați și constituie o organizație a acelora pentru mărirea lui Dumnezeu. Este caracteristic faptul că Jean Calvin, pe de o parte, relevă imposibilitatea de a ști, care sunt cei aleși, și pe de altă parte, dă indicații pentru o judecată probabilă, care trebuie să fie „o judecată a iubirii" și se fundamentează pe „mărturisirea credinței, exemplul vieții și săvârșirea Sacramentelor"[1001]. Deoarece atitudinea față de Biserica văzută este cerută din pricina scopului ei

---

[999] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 408.

[1000] Jean Calvin, *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creștine*, Trad. De Elena Jorj, Daniel Tomuleț, Volumul 2, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 194.

[1001] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, Stockholm, 1927, p. 225.

recunoscut, titlul *Biserică* din Crez trebuie să fie aplicat cu o anumită rezervă Bisericii văzute. Apoi, plecând întotdeauna de la prezenţa Cuvântului şi Sacramentului putem deducem prezenţa unei Biserici actuale, precum şi faptul că cea dintâi nu rămâne niciodată lipsită de roade. Separarea de Biserica văzută înseamnă prin urmare a nega pe Dumnezeu şi Hristos. Acest punct de vedere despre Biserică se apropie de acela al lui Luther, precum şi încercarea de aici de a face să deducem din prezenţa mijloacelor harului asigurarea că Biserica adevărată este de asemenea prezentă[1002]. Un alt fundament stabil pentru această imporanţă a Bisericii văzute constă conform lui Calvin în faptul că această Biserică constituie o instituţie dumnezeiască în cazul în care organizarea acesteia este dată în legiferarea Scripturii pentru formarea comunităţii creştine. Acestei organizări date direct prin Scriptură îi aparţine, conform lui Calvin, ministeriul bisericesc instituit de Dmnezeu, care are puterea în ceea ce priveşte învăţătura şi disciplina şi care prin aceasta supraveghează să se păstreze caracterul Bisericii adevărate faţă de biserica falsă. O deosebire caracteristică între tipul Bisericii luterane şi al Bisericii calvine este acela că Biserica văzută a lui Calvin se consideră ca instituţie a sfinţeniei, în timp ce Biserica din punctul de vedere al instituţiei pentru Luther este mai ales o instituţie a harului[1003]. Rămâne deosebirea că, pentru Luther, harul este întotdeauna prezent efectiv cu mijloacele harului, pe când Calvin influenţat de concepţia lui despre Dumnezeu

---

[1002] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Eraly Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 408-409.

[1003] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 225.

consideră mijloacele externe ale harului mai mult simboluri ale unei influenţe dumnezeieşti însoţitoare. Deoarece există un fapt că o proclamare a Cuvântului fără o influenţă însoţitoare a Sfântului Duh, afirmaţia: „Unde este Cuvântul, acolo este Biserica", nu are o bază profundă pentru Calvin, pe care o găsim în învăţătura lui Luther[1004].

CAPITOLUL IV

DISPUTELE DOCTRINARE DIN BISERICA LUTERANĂ DUPĂ MOARTEA LUI MARTIN LUTHER (+1546) ŞI ÎNCHEIEREA ACESTOR DISPUTE PRIN ADOPTAREA FORMULEI CONCORDIAE (1577)

1. Locul disputelor doctrinare luterane în Istoria Dogmelor

Deceniile care au urmat după moartea lui Luther (+1546) sunt pline de dispute doctrinare profunde, care s-au încheiat prin Formula Concordiae (1577) şi formează trecerea de la perioada Reformei la timpul aşa numitei ortodoxii luterane (Protestantismul luteran mai vechi)[1005].

Pentru a înţelege corect disputele doctrinare luterane, care au avut loc după moartea lui Luther între adepţii acestuia şi adepţii lui Melanchthon trebuie să expunem rezumativ însemnătatea lui Melanchthon pentru Istoria

---

[1004] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 409.

[1005] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 229.

Dogmelor şi relaţia lui cu Luther. Aceste aspecte au fost tratate detaliat în capitolele consacrate celor doi mari reformatori germani, de aceea aici vor fi prezentate doar câteva puncte de vedere despre cei doi reformatori în legătură directă cu disputele doctrinare luterane de după moartea lui Luther.

„Importanţa lui Melanchthon pentru Istoria Dogmelor, în acord cu analiza precedentă, poate fi rezumată în trei caracteristici: 1). El a dat permanent formă ideilor lui Luther, punând astfel fundamentul teologiei din perioada următoare şi determinând direcţia progresului ei. Luther a creat o nouă Biserică, Melanchthon a stabilit o teologie în armonie cu ea. 2). El a stabilit liniile în cadrul cărora viaţa spirituală a secolelor următoare va fi dezvoltată, obţinând o poziţie sigură pentru învăţământul laic şi ştiinţele naturii prin punerea lor într-o relaţie auxiliară cu Biserica „învăţăturii adevărate". Astfel, menţinerea şi proclamarea învăţăturii adevărate a devenit tot mai mult funcţia esenţială şi constitutivă a Bisericii. 3). El a sprijinit un număr de învăţături teologice proprii, în contradicţie mai mult sau mai puţin cu acelea ale lui Luther[1006].

„O legătură mai puternică cu filozofia precum şi cu tradiţia veche şi creştină caracterizează cercul teologilor reprezentativi, care ar putea să se desemneze ca ucenicii lui Melanchthon. Aici aparţin Victorin Strigel (1524-1569) şi Christoph Pezel (1539-1604), care mai târziu au trecut la Calvinism, precum şi Nikolaus Selnecker (1530-1592). O poziţie mijlocie ocupă Martin Chemnitz (1522-1586), care în mare măsură se asociază lui Melanchthon, dar în acelaşi timp face parte dintre cei mai reprezentativi

[1006] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 363.

apărători Luteranismului pur ca şi faptul că el foloseşte o metodă biblicistă. Martin Chemnitz este cunoscut ca unul dintre colaboratorii la alcătuirea Formulei Concordiae"[1007]. Cu toate că Melanchthon a procedat atent în direcţia deosebirilor doctrinare în timpul vieţii lui Luther, este important de observat că mai târziu a permis ca aceste divergenţe ale lui să fie asociate cu situaţia dificilă incontestabilă. Ele presupun importanţă, deşi au fost susţinute de foarte mulţi discipoli ai lui Melanchthon, numai dată fiind definiţia strictă a *învăţăturii curate* şi a autorităţii lui Luther, prin eforturile lui Melanchthon însuşi, au ajuns la cel mai înalt punct de vedere pecetluit dogmatic[1008]. „Aplicarea practică a acestor principii şi puncte de vedere a dus la controverse doctrinare lamentabile în perioada de după moartea lui Luther până la moartea lui Melanchthon. Atât şovăiala nefericită a lui Melanchthon în legătură cu *Interim*, când doctrina i-a apărut lui suficient de apărată cât şi atacurile aduse lui de aşa numiţii gnesio-luterani pentru lipsa lui de fermitate cu acea ocazie şi pentru divergenţele lui doctrinare îşi găsesc explicaţia în caracterul unilateral al concepţiilor lui de mai târziu despre Biserică şi despre doctrină"[1009]. În timp ce mai înainte s-a considerat aceste dispute învechite şi

---

[1007] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 248.

[1008] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 363; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 351.

[1009] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 351; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 363.

construite în legătură cu particularităţi deosebite în Luteranism, în timpul din urmă importanţa acestor dispute în cadrul Istoriei Dogmelor a fost văzută în mod mai clar şi evaluată nu mai puţin datorită examinărilor aprofundate ale lui Otto Ritschl. Majoritatea disputelor stau în realitate într-o legătură interioară apropiată şi privesc din diferite puncte de vedere o luptă împotriva unor schimbări ale Luteranismului, care ameninţau să dizolve specificul lui propriu prin modificări evidente în direcţia catolică[1010].

Disputele doctrinare, care au tulburat Biserica Luterană în timpul de după Reformă, s-au considerat adesea mai mult sau mai puţin ca dispute verbale neroditoare. Dar la o apreciere mai exactă se arată, că ele, cel puţin în majoritatea cazurilor, s-au referit la probleme de credinţă importante în acel timp, care s-au pus cu necesitate, atunci când s-a formulat în detaliu însemnătatea mesajului reformator. Uneori aceste controverse au dus la punerea problemelor, care mai târziu s-au arătat sterile, dar în tot intervalul disputele doctrinare luterane au dus la o aprofundare a problemei învăţăturii luterane despre justificare şi la o formulare mai precisă a consecinţelor acesteia[1011]. O poziţie deosebită ocupă disputa euharistică. Aici a fost vorba despre conţinutul Luteranismului în faţa pericolului, că acesta ar putea fi absorbit de influenţa Calvinismului puternic. Fundamentul tuturor disputelor doctrinare, care sunt în legătură reciprocă şi care în diferite

---

1010 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 229; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 897.

1011 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 248-249.

feluri s-au referit la problema justificării, l-a constituit aşa numitul Leipziger-Interim din 1548. După moartea lui Luther (+1546), Melanchthon a devenit conducătorul Luteranismului german[1012]. Melanchthon şi teologii de la Wittenberg au anunţat că ei au fost pregătiţi să accepte aşa numitul Leipzig-Interim, din anul 1547. În acest document, justificarea a fost modificată şi făcută să însemne „că omul este reînnoit prin Sfântul Duh şi poate să împlinească dreptatea prin faptele sale şi că Dumnezeu datorită Fiului Său acceptă în credincioşi acest început slab al ascultării în această natură nesigură[1013]. Documentul Leipzger-Interim nu voia totuşi să restabilească ordinea Bisericii Catolice, Mesa, cele şapte

---

[1012] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 229; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 898. Melanchthon nu ar fi fost în stare ca în timpurile dificile să prezinte corect cauza Protestantismului. Cu „moderaţia" sa caracteristică el putea să accepte asemenea modificări, care ar fi însemnat un pericol chiar pentru ideile reformatoare fundamentale. Melanchthon a dezaprobat Augsburger-Interim şi eforturile recatolicizante ale acestuia în mod clar, dar în ceea ce priveşte Leipziger-Interim el a fost dimpotrivă binevoitor faţă de acesta, ca şi Bugenhagen (+1558), Georg Major (1502-1574), Johannes Pfeffinger (1493-1573) şi alţii (Gustaf Aulén, *Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 229-230). Anul corect pentru Leipzig-Interim este totuşi 1547 după Reinhold Seeberg (Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 364).

[1013] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 364.

Sacramente şi celelalte, ci cuprindea anumite modificări ale învăţăturii despre justificare, căci aceasta putea să fie un loc pentru o interpretare catolică şi tendinţa a fost să invite la o teologie a medierii, care ar fi putut să se accepte atât de catolici cât şi de protestanţi. Împotriva acestui interim (interimat) s-a ridicat o opoziţie vehementă, printre conducătorii căreia se remarcă Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) şi N. Gallus (+1570)[1014].

În timpul conferinţei religioase despre justificare de la Worms din 1540 şi de la Regensburg din 1541, Melanchthon explică destul de provocator, probabil din raţiuni religioase şi politico-bisericeşti, că el are o altă concepţie decât fraţii săi de credinţă, că el doreşte conciliere cu catolicii şi că aceasta este posibil[1015]. În timpul ultimilor săi ani, el a fost atras în dispute de grupări, a fost acuzat pentru lipsa învăţăturii adevărate şi a contribuit prin poziţia sa în aşa numitul Interim (Augsburg-Interim şi Leipzig-Interim) la o divizare a Luteranismului în două părţi: filipinişti şi gnesioluterani. Aşa numitele dispute doctrinare ar fi fost în plină activitate cu această divizare[1016]. Aşa a apărut contrazicerea dintre *filipinişti*, teologii adepţi ai lui Melanchthon şi

---

[1014] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 230.

[1015] Henning Lindström, *Melanchthon*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 988.

[1016] Henning Lindström, *Melanchthon*, în "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 988. După disputa de la Smalkalde, părţii evanghelice i s-a impus cu forţa aşa numitul Augsburg-Interim (interim = decizie temporară), care a fost atenuat cu concursul teologilor marcanţi (Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 157).

gnesioluterani (numele gnesioluterani nu a apărut totuşi în secolul al XVI-lea, aceşti teologi s-au denumit pur şi simplu luterani, de adversari care s-au numit adesea flacieni). Melanchthon nu a mai fost mult timp conducător pentru întregul Luteranism, ci conducătorul unei direcţii în cadrul acestuia. Dacă aceste dispute s-au ridicat în faţa pericolului de mediere catolică, ele au continuat într-un grad asemănător, chiar după ce acest pericol a încetat şi acestea au degenerat uneori într-un război dificil, care a ameninţat să divizeze cu totul Luteranismul[1017]. Diferitele controverse pot fi uşor considerate în ansamblu, dacă se explică faptul că multe dintre ele stau în legătură directă în mod reciproc şi se referă la probleme centrale privind mântuirea sau însuşirea mântuirii, aşa numita prima dispută privind învăţătura despre pocăinţă şi disputa sinergistă despre procesul întoarcerii la Dumnezeu. Însemnătatea justificării stă în dezbaterea disputei lui Osiander, în timp ce disputa lui Major şi a doua dispută antinomistă se referă la problema faptelor bune şi a celei de a treia folosinţe a legii[1018].

[1017] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 230; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 897. Wolf-Dieter Hauschild, determină exact problema autorităţii lui Luther şi a lui Melanchthon în cadrul celor două grupe „gnesioluterani" (luterani adevăraţi) şi filipinişti (Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 409).

[1018] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups, Lund, 1971, p. 249.

2. Disputa privind antinomismul lui Johann Agricola

Disputa maioristă privind necesitatea faptelor bune pentru mântuire aparține cronologic ca și obiectiv conflictului care a avut loc după 1556 în jurul însemnătății Legii dumnezeiești. De asemenea este vorba despre un aspect central al învățăturii despre justificare, adică legătura dintre Lege și Evanghelie. Scrierile despre dispute pun adesea aceasta într-un context nemijlocit cu dezbaterea trăsăturii soteriologice a activității etice, raportului dintre credință și fapte. De asemenea, acest conflict trimite la dosebirea certă dintre pozițiile lui Luther și ale lui Melanchthon. Funcția Legii în procesul justificării a fost dezbătută din nou după 1527[1019]. În jurul anului 1537, a apărut Johann Agricola (1499-1566)[1020],

---

[1019] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 417. Bernhard Lohse afirmă că disputa antinomistă a fost în legătură cu disputa maioristă și a avut drept cauză teologia lui Melanchthon (Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster,* în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalitat,* 2. Auflage, Vandenhock & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 117).

[1020] Johann Agricola (1499-1566) nu trebuie să se confunde cu Mikael Agricola, reformatorul Finlandei. Johann Agricola, la început a fost prieten al lui Luther. Așa numita dispută antinomică a dus la ruptura dintre Melanchthon și Luther pe de o parte și Agricola pe de altă parte. După 1540, el a fost superintendent general în Mark Brandenburg (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 156, nota 3). Justo L. Gonzalez plasează totuși data nașterii lui Johann Agricola în anul 1494, iar data morții în anul 1566 (A se vedea Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant*

din Einsleben, în Wittenbeg, cu afirmaţia că printre creştini nu ar trebui să se predice legea, ci numai Evanghelia. Agricola a făcut o deosebire neobişnuită între mânie şi lege. În legătură cu cuvântul din Romani 2, 2, despre bunătatea lui Dumnezeu, care vrea să ducă la îmbunătăţire, el a accentuat, că omul s-ar trezi la căinţă şi pocăinţă numai prin Evanghelie şi prin predica despre patimile lui Hristos[1021].

În prima dispută antinomistă Johann Agricola a criticat concepţia lui Melanchthon din *Visitationsbüchlein,* că propovăduirea credinţei trebuie să fie precedată de o predică legată de legea vechitestamentară. Zece ani mai târziu el s-a ridicat împotriva lui Luther. Pocăinţa, spune Agricola, poate să se fundamenteze numai pe patimile şi moartea Fiului lui Dumnezeu. Legea lui Moise nu este în nici un fel necesară, nici la începutul, mijlocul sau sfârşitul îndreptării. Evanghelia are o acţiune deplină prin Sfântul Duh. Duhul produce întoarcerea fără ajutorul legii prin faptul că oferă păcătosului jertfa lui Hristos şi preţul de răscumpărare adus de El[1022]. Luther a înţeles tezele lui Agricola ca o interpretare greşită a învăţăturii sale şi a început lupta (în mai multe disputaţii împotriva antinomilor şi în scrierea *Wider die Antinomer* (1539). Luther susţine că această căinţă şi durerea păcatului, care aparţin pocăinţei, pot să apară numai prin lege, care dezvăluie păcatul. De aceea, legea nu trebuie să se

---

Reformation to the Twentieth Century, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980, p. 100).

1021 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups, Lund, 1971, p. 249.

1022 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 156.

neglijeze[1023]. Prin lege se înţelege tot ceea ce descoperă păcatul, mânie şi moarte. În măsura în care creştinul este totdeauna un păcătos, el stă sub acţiunea legii, care are în vedere moartea omului vechi. Antinomismul lui Agricola a fost de mică importanţă în timpul lui, dar raţionamente asemănătoare s-au actualizat mai târziu în cadrul Luteranismului, în herrnhutism (fraţii moravi)[1024].

3. Disputa sinergistă

Aşa numita dispută sinergistă dintre anii 1550-1560 are originea sa în afirmaţiile unor filipinişti, că voinţa într-o anumită măsură ar putea să colaboreze la reîntoarcerea omului la Dumnezeu. Opozanţii principali au fost mai târziu Flacius şi Strigel, care în disputa de la Weimar din 1560 au consacrat acestei probleme o tratare deosebit de detaliată. Strigel a considerat, că voinţa în reîntoarcerea omului a păstrat modul natural de acţiune. Aceasta a trecut de la a fi rea la a deveni o voinţă bună[1025]. Disputa sinergistă a apărut când pastorul şi profesorul din Leipzig,

---

[1023] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 249; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 156-157. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 418, arată clar că la disputa antinomistă au participat teologii Johann Agricola (1492/94-1566), Andreas Poach (1516-1585), Anton Otto (1505-1580), Michael Neander (1525-1595) şi Andreas Musculus (1514-1581).

[1024] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 242.

[1025] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 250.

Johann Pfeffinger a dat două disertații, care prezentau un sinergism, după exemplul lui Melanchthon, care s-a îndepărtat mai mult sau mai puțin de învățătura despre predestinație a lui Luther. Deja în Confesiunea Augustană nu se spune aproape nimic despre predestinație și în ediția lucrării *Loci communes* din 1535 se menționează trei factori pentru întoarcerea la Dumnezeu: 1. Cuvântul lui Dumnezeu, 2. Sfântul Duh și 3. Voința umană care luptă împotriva slăbiciunii sale și răspunde afirmativ la întoarcerea la Dumnezeu[1026]. „Pferringer din Leipzig, în anul 1555, urmând lui Melanchthon învață în lucrarea sa *Quaestiones de libertate voluntatis humanae*, că omul în convertire nu este „pur pasiv" ca o statuie, ci trebuie să aibă partea sa. Abilitatea de a-și da încuviințarea trebuie să fie pusă în mișcare pentru actualizarea convertirii. Împotriva acestuia au protestat Amsdorf și Flacius"[1027]. Mai târziu, Melanchthon se exprimă mai clar, că voința omului poate să accepte sau să respingă harul oferit al lui Dumnezeu, când el se asociază cuvintelor lui Erasmus din disputa cu Luther. Voința liberă are capacitatea de a se

---

[1026] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 160; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 900; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 419, precizează că disputa sinergistă a abordat problemea păcatului strămoșesc și libertatea voinței umane.

[1027] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 367. Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalitat*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 122-123, face o expunere cuprinzătoare a disputei sinergiste.

întoarce spre har. Aceasta înseamnă că o lucrare independentă a omului este necesară pentru întoarcerea lui la Dumnezeu, dar Melanchthon neagă că această lucrare dă vreun merit şi prin aceasta el nu contrazice ideile reformatoare fundamentale[1028]. Deci, a fost o eroare să se atribuie omului un răspuns „pur pasiv" sau să se descrie, cu metafora favorită a anti-melanchthonienilor Amsdorf şi Heshusius, condiţia umană înainte de convertire ca aceea a „unui buştean sau a unei pietre", formulă „jignitoare" şi „plină de blasfemie", căci dacă oamenii nu au fost capabili să accepte Cuvântul lui Dumnezeu, ei nu mai puteau să fie consideraţi responsabili de refuzul lor de a consimţi. „Harul anulează meritul" nu în sensul în care „noi nu împlinim nimic", ci în sensul în care „noi nu satisfacem legea şi suntem încă departe de desăvârşire. Liberul arbitru rămâne „substanţa" naturii umane, adică a intelectului său şi a voinţei sale, în timp ce păcatul originar a fost un „accident"[1029].

Împotriva acestei concepţii s-a exprimat Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) şi Matthias Flacius Illyricus (1520-1575)[1030]. Flacius, care de altfel, a fost foarte activ în

---

[1028] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria.Från medeltiden till vår tid*, Studentliutteratur, Lund, 1995, p. 160-161.

[1029] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 142.

[1030] Matthias Flacius (1520-1575), s-a născut în Albona, Istria şi din această cauză s-a numit şi Illyricus. În 1539 a fost trimis în Germania să studieze Reforma. A fost studentul lui Luther la Wittenberg. În 1544 a devenit profesor de limba ebraică, iar în 1557, profesor de Noul Testament în Jena. A fost concediat în 1562 ca urmare a disputei sinergiste. A murit în 1575 la o Mănăstire din Frankfurt am Main. Are o mare importanţă pentru descrierea Istoriei Bisericii. Cunoscutele sale centurii *Magdeburger-centurior*, au fost caracterizate printre

disputa despre adiafora şi în disputele maioriste şi osiandrice, este unul din gânditorii cei mai originali din acest timp, care este aşa de bogat în personalităţi puternice. Adepţii lui Melanchthon, filipiniştii din Wittenberg şi cercul din jurul lui Flacius din Jena au alunecat într-o dispută vehementă privind această problemă[1031]. Victorin Strigel, în centrul gnesio-luteranismului, s-a anunţat pe sine brusc ca un sinergist în anul 1559 şi Flacius, campionul fanatic al învăţăturii curate, combătându-l a căzut în cea mai grosolană din toate ereziile. În anul 1560, o dispută a avut loc la Weimar între Strigel şi Flacius[1032]. Când ducele de Sachsen, Johann Friedrich i-a permis lui Flacius şi adepţilor săi să elaboreze aşa numita *Weimarschen Konfutationsbuches* (1559), care a fost gândită să devină o normă a învăţăturii în ducat, a început o luptă internă în Facultatea din Jena. Printre cei care au refuzat să aprobe cartea, cei mai reprezentativi au fost Viktorin Strigel şi Andreas Hügel şi după ce ambii au stat închişi, ducele a convocat o conferinţă la Weimar, care a devenit un punct de cotitură

---

altele ca studii ale izvoarelor (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 161, nota 5).

[1031] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 161; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 900-901. Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 114-115, analizează pe baza izvoarelor concepţia lui Nikolaus Amsdorf în comparaţie cu aceea a lui Luther.

[1032] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 367.

în dezbatere[1033]. Dezbaterea, care nu a dus la vreun rezultat evident, a fost umbrită prin faptul că s-a susținut puternic problema sinergistă despre colaborarea voinței, în timp ce subiectul în realitate privea o altă problemă, adică problema despre un mod de prezentare biblic sau filozofic[1034]. Flacius a susținut împotriva sinergismului că întoarcerea omului la Dumnezeu are loc prin învingerea rezistenței dure a omului. Omul este cu totul pasiv în întoarcere, el poate să se asemene cu un bolovan, care este în calea voinței lui Dumnezeu. Ca urmare, Flacius a considerat că omul natural este prin voința sa rea, cel care provoacă păcatul, transformat după chipul diavolului. Înainte ce Dumnezeu să pună o altă voință în locul celei rele, omul nu poate să facă nimic altceva decât să se opună harului[1035]. „Flacius se străduia să sprijine învățătura sa pe o colecție de citate împrumutate din Luther, în primul rând, în mod natural, din scrierea sa *De servo arbitrio* și din a o disocia de concepția maniheică a răului, precum și de „concepția stoică a predestinației", aceste erori vechi făcând din păcat o consecință a creației mai degrabă decât a căderii"[1036]. Prin faptul că a exagerat punctul de vedere

---

[1033] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 161; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 901.

[1034] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 250.

[1035] Aleksaander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 161; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 902.

[1036] Vezi Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 141.

al lui Luther, Flacius a ajuns în afara granițelor ortodoxiei luterane. Ducele i-a retras sprijinul și l-a depus din postul de profesor în 1562. La scurt timp după aceea a avut loc schimbarea guvernului care a numit profesori luterani noi la Jena și disputa dintre Jena și Wittenberg a mers mai departe. Aceasta s-a terminat prima dată cu prăbușirea filipinismului[1037]. Strigel pleacă de la teorie a voinței gândită filozofic, în timp ce Flacius reprezintă, desigur într-o formă specifică, noțiunea biblică de renaștere a omului. Ceea ce Strigel a vrut să prezinte a fost, că reîntoarcerea omului ca o dezvoltare avansată are loc întotdeauna pe planul voinței umane sau prima întoarcere, pe care o exprimă este cu totul lucrarea harului, și că voința, care din natură este distrusă, se află departe de a putea să colaboreze pentru bine, încât aceasta stă împotriva harului[1038].

Luteranii au persistat în concepția lor externă și mecanică despre convertire și filipiniștii au menținut poziția lor. Mai târziu, concepțiile despre atitudinea pur pasivă a omului în convertire, rezistența lui la ea și explicațiile însuflețirii unui bolovan sau buștean, au apărut exagerate. Ei au fost neliniștiți să rețină elementul personal și psihologic în procesul reîntoarcerii[1039]. Dar

---

[1037] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 161.

[1038] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 250; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 902.

[1039] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 369; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen und Leipzig, 1898, p. 357.

este de cea mai mare semnificaţie că ei în mod clar şi limpede neagă „orice fel de abilitate sau o voinţă liberă pentru întoarcerea lor proprie" în cel care nu este renăscut. Această recunoaştere a deschis calea unei înţelegeri posibile cu teologii din grupul cel dintâi. Prin urmare, controversa a realizat o deschidere pozitivă a atmosferei[1040].

4. Disputa privind concepţia lui Andreas Osiander

Ideile lui Melanchthon au fost cauza disputei privind pe Andreas Osiander (1498-1552)[1041]. Melanchthon a făcut o deosebire puternică între îndreptare şi reînnoire în învăţătura sa de mai târziu. Iertarea păcatelor este un moment înaintea reînnoirii omului prin Sfântul Duh. Osiander a considerat că atribuirea dreptăţii lui Hristos a fost un act pur forensic şi astfel învăţătura despre îndreptare s-a denaturat. El prezintă concepţia sa proprie

---

[1040] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishrs, Oregon, 1997, p. 369; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 357.

[1041] Andreas Osiander (1498-1552), a studiat în Ingolstadt şi a fost conducătorul reformei în Nürnberg. În 1544, a devenit reformator al oraşului Pfalz-Neuburg. Cunoscător renumit al limbrii ebraice, după Interim el s-a stabilit la Königsberg, unde s-a bucurat de încrederea prinţului Albrecht. A fost preot în Königsberg şi primul profesor la Facultatea de Teologie de acolo. El a fost înrudit cu reformatorul englez Thomas Crammer (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studetlitteratur, Lund, 1995, p.158, nota 4).

în cea mai cunoscută din lucrările sale *Von dem einigen Mitler Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens*[1042]. Andreas Osiander, cunoscut conducător al Reformei în Nürnberg, apoi preot în Königsberg, a prezentat într-o dispută din 1550 anumite idei privind îndreptarea, care deviau puternic de la interpretarea generală. Osiander consideră că dreptatea noastră poate să nu constea din lucrarea de împăcare a lui Hristos săvârşită cu 1500 de ani în urmă, ci trebuie să trimită la Hristos, care locuieşte în noi, adică la firea divină, care se comunică nouă prin dobândirea Evangheliei[1043].

Osiander s-a ridicat deja timpuriu împotriva traducerii lui Luther despre dreptatea lui Dumnezeu ca „dreptatea, care este valabilă înaintea lui Dumnezeu" şi a apărat o concepţie, care înseamnă că dreptatea lui Dumnezeu este, ca dreptate a lui Hristos, dreptatea lui Dumnezeu, care se împărtăşeşte nouă în Evanghelie. Aceasta devine apoi clar când învăţătura despre justificare a lui Osiander a fost obiectul disputei începute în 1550. Osiander gândeşte chipul lui Dumnezeu ca distincţie a omului pentru sălăşluirea lui Dumnezeu[1044]. Aşadar, după părerea sa mult discutată, Fiul lui Dumnezeu a trebuit să devină de asemenea om. De la această presupunere, Osiander dezvoltă ideea sa: a justifica înseamnă *a face drept* şi

---

[1042] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 369

[1043] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 251.

[1044] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*. Zweiter Band, 5. unveränderte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 341.

aceasta ar corespunde cuvântului exterior înaintea lui Dumnezeu, dar aceasta corespunde sălăşluirii dreptăţii lui Hristos în noi. Dreptatea lui Hristos este dreptatea divină, aşa cum Hristos numai după firea Sa dumnezeiască are importanţă mântuitoare pentru noi. Dar când dreptatea divină îşi ia locuinţă în noi, aceasta înseamnă, că justificarea este deja reînnoire, totdeauna inhibată prin lucrarea continuă a păcatului, de aceea permanent activă numai în lupta continuă pe planul nostru[1045]. „Andreas Osiander a publicat punctele de înţelegere, care s-au desprins din Convorbirea teologică de la Marburg din 1529 pentru a arăta că asupra majorităţii doctrinelor centrale şi mai ales asupra justificării, exista consens între conducătorii protestanţi"[1046]. Unul din aceste articole zicea „că credinţa este dreptatea noastră înaintea lui Dumnezeu, pentru care Dumnezeu ţine seamă şi ne consideră ca drepţi, credincioşi şi sfinţi", dar că El nu o face decât „din iubire pentru Fiul Său, în care noi credem, şi, prin această credinţă, noi profităm şi ne împărtăşim de dreptatea sa, de viaţa sa şi de toate harurile sale"[1047]. „Osiander punea accenul pe acest puncte de vedere din urmă contra acelora care au înţeles greşit intenţia lui Luther. Înainte de acest conflict, el a invocat faptul că Luther identifica justificarea

---

[1045] Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977, p. 341-342.

[1046] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 148.

[1047] Andreas Osiander, *Bericht über das Marburger Religionsgespräch*, Augsburg, 1529, 2v-3r la Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 148.

cu iertarea păcatelor şi cu mântuirea, pentru a susţine că, conţinutul justificării nu era nimic altceva decât Hristos, Domnul Dumnezeu; într-adevăr, „ce este iertarea păcatului? Nu este Cuvântul lui Dumnezeu şi Dumnezeu însuşi?". Astfel că Hristos a devenit „dreptatea noastră", după cum învaţă apostolul. Osiander interpreta, în lumina acestor pasaje biblice, cuvintele Sf. Pavel despre credinţa, care a fost socotită ca dreptate: dreptatea era Domnul însuşi. Cuvintele lui Luther despre justificarea „exterioară nouă" au fost o imagine acordată credincioşilor"[1048]. În rezumat: „dacă se întreabă ce este această dreptate, trebuie să se răspundă: Hristos, care rămâne în noi prin credinţă, este dreptatea noastră după dumnezeirea Sa şi iertarea păcatelor, care nu este Hristos însuşi, ci este obţinută prin Hristos, este o pregătire şi cauza pentru care Dumnezeu ne împărtăşeşte dreptatea sa, care este Dumnezeu însuşi"[1049]. Astfel, Osiander se îndreaptă împotriva noţiunii de imputaţie adevărată. Noi nu devenim drepţi printr-o atribuire exterioară, ci prin faptul că Hristos ca un „cuvânt interior" se sălăşluieşte în noi. Împăcarea este premisa dată pentru că aceasta va avea loc[1050]. Osiander dezvoltă învăţătura despre justificare cu ajutorul unei noţiuni mistice. Dreptatea originară a omului (*iustitia originalis*) a

---

[1048] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 148-149.

[1049] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 149.

[1050] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 251; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 915.

fost încrederea lui în Dumnezeu şi cunoaşterea sigură despre fiinţa Sa. Opera lui Hristos are ca scop restaurarea acestei stări. Aceasta are loc în mod obiectiv prin lucrarea de împăcare a lui Hristos. Faţă de Dumnezeu, Hristos a pregătit mântuirea omului şi împăcarea prin faptul că El s-a supus pedepsei în ascultare pasivă, Filipeni 2, 8 şi prin ascultarea pasivă a eliberat pe om de blestemul legii şi a împlinit legea în mod deplin[1051]. „Deşi Osiander invoca autoritatea învăţăturii luterane despre justificare în sprijinul concepţiei sale, adeversarii săi, aşa de divizaţi asupra altor puncte de vedere, s-au unit împotriva lui. Astfel, luteranul Matthias Flacius reuneşte un număr de citate din Osiander, cărora el le opune citate scoase din operele lui Luther"[1052].

Critica împotriva lui Osiander, adusă de Melanchthon şi Flacius care au fost adversarii lui principali, s-a referit la faptul că noţiunea „a îndrepta" în Sfânta Scriptură înseamnă „a declara drept". Dreptatea credinţei constă în împlinirea legii în mod prisositor de către Hristos şi

---

[1051] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, 158, Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 916-917. Pe acest fundament obiectiv, Hristos se adresează subiectiv oamenilor individuali cu Cuvântul, propovăduirea despre pocăinţă şi iertarea păcatelor. Cel care crede în cuvântul lui Dumnezeu devine îndreptat prin acesta. Cuvântul exterior cuprinde de asemenea cuvântul interior, adică Hristos însuşi şi dreptatea Lui dumnezeiască. Credinţa este deci dreptatea omului, dar nu ca o faptă bună, ci ca un dar de la Dumnezeu (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 158).

[1052] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 149.

atribuirea ei nouă. Aceasta este o dreptate străină, (*aliena justitia*), situată în afara noastră. De aceasta trebuie să se deosebească reînnoirea începută, care are loc prin sălăşluirea Duhului şi care nu este fundamentul îndreptării[1053]. Concepţia lui Osiander este controversată pentru că această dreptate nu este numai imputativă, ci reală. Omul nu devine drept în mod pasiv, ci activ, deoarece Dumnezeu nu este un judecător fals, care declară pe cel nedrept drept. Cuvântul lui Dumnezeu este aşa de puternic şi atotputernic că acesta pătrunde omul întreg şi în face evlavios şi drept. Atât gnesioluteranii cât şi şcoala lui Melanchthon s-au ridicat puternic împotriva învăţăturii lui Osiander. Un argument principal a fost că Osiander a pus în umbră mijlocirea lui Hristos şi certitudinea mântuirii. Un alt argument a fost că Osiander a fost acuzat de catolicism, deoarece învăţătura lui a avut asemănări evidente cu *gratia infusa* a Catolicismului şi sălăşluirea lui Hristos, precum şi cu compararea catolică a îndreptării şi reînnoirii[1054]. Îndepărtarea Formulei Concordiae de învăţătura lui Osiander a însemnat sfârşitul acestei învăţături. Totuşi, cercetarea de mai târziu nu a pus problema respingerii egalităţii dintre *iustificatio* şi *vivificatio*, dar a afectat idei de valoare ale lui Luther[1055].

[1053] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 251; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 917.

[1054] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 917.

[1055] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 917.

„Andreas Osiander a fost vinovat că a definit dreptatea justificatoare ca dreptatea divină esenţială a lui Hristos în calitate de Fiu al lui Dumnezeu şi nu ca dreptatea inerentă actului său sacerdotal de ispăşire"[1056].

5. Disputa privind concepţia lui Georg Major

Disputa maioristă despre necesitatea faptelor bune a avut loc între Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) şi adeptul lui Melanchthon, Georg Major (1502-1574). Amsdorf l-a atacat pe Major din cauza participării lui la *Leipziger-Interim*. În apărarea sa Major a spus că faptele bune sunt necesare pentru mânuire, pentru ca mai târziu să delimiteze această teză catolică la însemnătatea următoare: credinţa fără fapte nu este credinţă justificatoare, dar faptele nu sunt din această cauză fundament pentru justificare (*causa iustificationis*). Ele sunt numai necesare pentru ca credinciosul în mod permanent să certifice ascultarea sa faţă de Dumnezeu şi să nu piardă mântuirea. Istoricii Dogmelor de mai târziu au desemnat aceste idei ale lui Major ca fidele întru totul lui Luther[1057]. În legătură cu controversa majoristă, „Luther a fost obişnuit, cu această ocazie, să întrebuinţeze paradoxul că faptele bune sunt obstacole pentru justificare. Melanchthon, dimpotrivă, a declarat faptele ca necesare. Georg Major,

---

[1056] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 149.

[1057] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 898.

urmând sugestia acestuia din urmă, a susţinut că faptele bune sunt necesare pentru mântuire, deoarece nimeni nu este mântuit prin fapte rele şi nici fără fapte bune. El a explicat în continuare că faptele bune sunt necesare pentru păstrarea mântuirii"[1058]. „Justus Menius (+1558), după anul 1554, a susţinut un punct de vedere asemănător. Aceste idei nu au fost în nici un caz înţelese într-un sens catolic, ci au fost desemnate pur şi simplu pentru a stabili legătura dintre credinţă şi o nouă viaţă, şi au fost prin urmare cu adevărat luterane în tendinţa lor. Dar Amsdorf şi Flacius au îndreptat o opoziţie viguroasă"[1059]. Împotriva lui Major, Amsdorf în opoziţie aspră a susţinut că faptele bune sunt dăunătoare mântuirii. Legea este necesară pentru cel care face pocăinţă, dar nu pentru cel reînnoit. Disputa antinomistă a privit în general însemnătatea legii ca premergătoare credinţei, în timp ce Amsdorf cu afirmaţia sa aproape paradoxală vrea să apere poziţia deosebită a credinţei ca activă în mod deplin[1060]. Amsdorf a urmărit prin teza sa să dea expresie formulei luterane *sola fide*. Modul său de exprimare a însemnat totuşi o umbrire a raportului inevitabil dintre credinţă şi faptele

---

[1058] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 364.

[1059] Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, p. 352; Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 364.

[1060] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 898.

bune[1061]. Melanchthon a denumit punctul de vedere al lui Amsdorf blasfemie deschisă, căci faptele bune sunt necesare ca rod al credinţei şi al Providenţei dumnezeieşti. De asemenea gnesioluteranii au subliniat că credinţa cuprinde un impuls spre fapte bune. Formula Concordiae a adoptat o poziţie mediantă şi ambele părţi şi-au retras înapoi expunerile extreme[1062]. *Formula Concordiae* a luat o poziţie intermediară, reafirmând doctrina despre mântuire prin credinţă, accentuând că *Confesiunea de la Augsburg* vorbeşte totuşi despre necesitatea faptelor şi respingând declaraţiile extreme ale celor două părţi în dispută[1063].

6. A doua dispută antinomistă

A doua dispută antinomistă priveşte în mod principal problema celei de a treia folosinţe a legii. Câţiva dintre aşa numiţii gnesioluterani, Amsdorf, Andreas Poach (1516-1585) din Erfurt şi Anton Otto (1505-1583) din Nordhausen au susţinut că nici îndreptarea şi nici viaţa nouă nu sunt reglementate de lege, ci ambele stau deasupra ordinii legii. Omul îndreptat nu stă deci sub lege,

---

1061 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 252.
1062 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 158; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 899.
1063 Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980, p. 111.

ci a împlinit porunca în mod liber[1064]. Cu disputa maioristă despre necesitatea faptelor bune pentru mântuire este în legătură cronologică și obiectivă conflictul care a avut loc după 1556 despre importanța Legii dumnezeiești. Aici a fost vorba despre un aspect central al învățăturii despre justificare, adică legătura dintre Lege și Evanghelie. Scrierile de controversă stau într-un context imediat cu dezbaterea cu referire soteriologică a activității etice a raportului dintre credință și fapte. Acest conflict trimite la deosebirea pozițiilor lui Luther și Melanchthon[1065]. Problema însăși s-a decis în tradiția următoare în așa fel că s-a acceptat în general prezentarea despre cea de a treia folosință a legii, prin care conceptul de lege s-a înțeles în sensul cel mai larg ca desemnarea voinței lui Dumnezeu în mod principal, nu numai ca expresie pentru ordinea conformă datoriei. Apoi s-a construit punctul de vedere că cel reînnoit nu este numai „drept", ci în acelaşi timp „păcătos", pentru care el întotdeauna trebuie să stea sub educația și stăpânirea legii[1066]

[1064] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 253; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 899-900.

[1065] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 417.

[1066] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 253; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 900.

7. Disputa privind doctrina despre Cina Domnului

Teologii de la Zürich şi Calvin au încheiat o pace în ceea ce priveşte problema Cinei Domnului prin aşa numitul Consensus Tigurinus. Deoarece Calvinismul a devenit mai puternic în timp ce Luteranismul a fost diminuat de către Interim, acesta a început să se răspândească de asemenea în Germania. Ortodoxia luterană a devenit totuşi foarte supărată pe Calvin pentru unirea lui cu teologii din Zurich şi în 1552, pastorul Joachim Westphal (1510-1574) din Hamburg a început atacurile sale lipsite de compromis asupra lui Calvin[1067]. Doctrina calvinistă despre Cina Domnului a fost atacată într-o scriere din 1552 de teologul luteran Joachim Westphal (1510-1574) din Hamburg. Aceasta a fost introducerea într-o dezbatere detaliată între luterani şi reformaţi privind învăţătura despre Cina Domnului, dintre care Johannes Brenz (1499-1570), a condus pledoaria Luteranismului strict şi din nou s-a dezvoltat noţiunea de ubiqvitate şi comunicarea însuşirilor ca argument pentru o interpretare literară şi realistă a cuvintelor de instituire[1068]. Melanchthon şi ucenicii lui, care au dominat Facultatea de la Wittenberg în acel timp, nu au participat la început la disputa privind Cina Domnului, dar după moartea lui Melanchthon (+1560), problema Cinei Domnului a devenit punctul decisiv al controversei dintre filipinişti şi gnesioluterani. Teologii de la Wittenberg au considerat că nu s-ar putea explica

---

[1067] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 159-160.
[1068] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 246; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 902-903.

prezența reală cu ajutorul învățăturii despre ubiqvitate[1069]. Împotriva teologilor de la Wittenberg au apărut, printre alții, Martin Chemnitz (1522-1586) și teologul de la Wittenberg, Jacob Andreae (1528-1590). Când un anonim, dintre ucenicii lui Melanchthon, a redactat scrierea apărută în 1574, reformații au dedus consecințele din învățătura despre Cina Domnului a lui Melanchthon. Prințul a intervenit împotriva teologilor de la Wittenberg. Prin așa numitele *Articole de la Torgau* a fost condamnată concepția calvinistă. Filipiniștii de la Facultatea din Wittenberg au fost înlocuiți în timpul anilor 1570-1580 cu teologi luterani riguroși și așa numitul kriptocalvinism a fost reprimat[1070].

1069 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 254; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 903.
1070 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1956, p. 247; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 905-906.

CAPITOLUL V

FORMULA CONCORDIAE (1577)[1071]

1. Locul Formulei Concordiae în Istoria Dogmelor

Formula Concordiae (1577), publicată în 1580, lucrarea lui Jakob Andreae şi Martin Chemnitz, desemnează din punctul de vedere al Istoriei Dogmelor graniţa dintre două perioade, epoca cea mai apropiată timpului dezvoltării după Reformă şi timpul ortodoxiei luterane şi al tipului învăţăturii stabilite[1072]. Cuvântul înainte al *Cărţii Concordiae* (1580) descrie fundamentul politic şi teologic al *Formulei Concordiae* (1577) şi întreaga operă de unire, care a rezultat în apariţia Cărţii Concordie. O istorie complicată este prin aceasta indicată. Fără a menţiona anumite nume, Formula Concordiae se îndepărtează de un serie de persoane şi direcţii, care în perioada de după moartea lui Luther au prezentat păreri, care s-au considerat că deviază de la învăţătura luterană şi de la un punct de vedere al credinţei, care a fost formulat în *Confesiunea de*

[1071] Pentru Formula Concordiae a se vedea : Fr. H. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel*, I-IV, Erlangen, 1858-1865; V. Lindström, *Konkordieformeln (Formula Concordiae)*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 391-392; *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 463-636; *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen* Kirche, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. XXXII-XLIV.

[1072] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 244; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 911.

la Augsburg[1073]. Prin *Formula Concordiae* s-a produs o consolidare a Luteranismului german în fața situației amenințătoare, căci Luteranismul german a fost în pericol de a fi dizolvat de disputele interne și se extindea riscul de a fi copleșit de Calvinism. *Cartea Concordiae, Konkordienbuch* (1580) formează prin aceasta o apărare a stabilității Luteranismului în Germania, atunci când pericolul din partea Calvinismului a fost învins definitiv[1074].

Preistoria Formulei Concordiae a fost schițată în capitolele despre disputele doctrinare din cadrul Luteranismului. Formula Concordiae trebuie să fie considerată ca o încercare de a termina aceste dispute. Detaliile în jurul apariției ei nu pot fi prezentate aici. Cel mai important teolog, care a contribuit la redactarea ei, în afară de Martin Chemnitz, a fost Cancelarul Universității din Tübingen, Profesorul Jakob Andreae (1528-1590). Adesea s-a spus că importanța remarcabilă a lui Andreae a constat în aceea că el a înțeles corect semnul timpului[1075]. Încercările continui ale lui Melanchthon de a media, pe de o parte, în cadrul Protestantismului între Luteranism și Calvinism, pe de altă parte, între concepția protestantă și romano-catolică nu au putut să aibă loc fără depărtarea de

---

1073 Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 27.

1074 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 244; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 911-912.

1075 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 163.

poziția luterană, pe care el însuși a luat-o odată și a cărei formulare el a dat-o în Parlamentul de la Augsburg. Când Melanchthon în jocul politico-bisericesc prin așa-numitul *Leipziger-Interim* din anul 1548 a adus mari modificări punctului de vedere luteran, încât moștenirea de la Luther a fost în pericol, a rămas o opoziție puternică împotriva lui și a adepților lui, așa numiții filipiniști. Timp de câteva decenii s-a dus o luptă aprigă între filipinști și gnesioluterani (luteranii adevărați). Tragicul în această dispută amară ține de faptul că nici una dintre direcțiile care s-au luptat nu a tras foloase din mesajul reformator al lui Luther[1076]. Filipiniștii s-au apropiat de calviniști și gnesioluteranii nu au mai fost mult timp după schimbarea guvernului de la Weimar numai o partidă printre celelalte și cu cât această dezvoltare a mers înainte, cu atât mai puțin a fost o posibilitate de împăcare. Pentru a realiza *concordia*, acordul printre cei înclinați spre Luteranism și a stabili un *Corpus Doctrinae*, o culegere de învățături, a fost posibil numai dacă s-au exclus filipiniștii extremi și toți calviniștii. Căderea filipiniștilor a îmbunătățit condițiile. *Formula Concordiae* s-a publicat ca o parte a Cărții Concordiae în 1580 și importanța acesteia constă în aceea că ea a susținut independența Luteranismului față de Calvinism[1077].

La baza *Formulei Concordiae* se află scrierea lui Jakob Andreae, *Schwäbische Konkordie* din 1574. Această scriere a fost prelucrată printre alții de Martin Chemnitz, prin care a apărut un izvor comun de învățătură pentru Württemberg și Sachsen, *Schwäbisch-Sächsische*

[1076] Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter,* Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 27.

[1077] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 163.

Konkordie în 1575. Aceasta a fost prelucrată de o serie de teologi de la Württemberg (*Maulbronner Formel*)[1078]. În anul 1573, Jakob Andreae a publicat o scriere concordă în formă de șase predici despre disputele dintre teologii Confesiunii de la Augsburg. Facultatea de Teologie din Tübingen a aprobat această scriere și a recomandat ca autoritățile bisericești din Braunschweig să accepte scrierea ca o formulă concordie. În timpul discuțiilor, care au urmat s-a căzut de acord că forma de predică nu era convenabilă pentru un document politico-bisericesc de acest caracter. Jakob Andreae a elaborat atunci o scriere, care a fost gata în noiembrie 1573 și a primit denumirea de *Schwäbische Konkordie*. Aceasta a fost expediată apoi „cu trimitere spre avizare" la Braunschweig unde printre alții Martin Chemnitz a avut grijă de ea și a făcut corecturi și adaosuri[1079]. Această așa-numită *Schwäbisch-Sächsische Konkordie*, care a fost aprobată de preoții și de teologii din Braunschweig, Mecklenburg și câteva comitate germane de nord, nu a fost totuși acceptată în Württemberg. Acolo au fost critici împotriva unor citate din Melanchthon, care nu au fost considerate clare. Prin noua inițiativă a autorităților din Württemberg și Baden câțivi teologi au făcut în ianuarie 1576 o prelucrare a scrierii *Schwäbisch-Sächsische Konkordie*, în care s-a șters citatul din Melanchthon și s-a introdus în schimb trimiteri la Luther. Această nouă scriere a obținut denumirea de *Formula*

[1078] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 255; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 912-913.

[1079] Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 28.

Maulbronn după locul, unde conferința teologilor a avut loc[1080]. La o adunare a teologilor convocată de prințul August de Sachsen la Torgau în 1576 s-a redactat pe fundamentul ambelor izvoare menționate o carte (*Torgisches Buch*), care s-a trimis diferitelor Biserici din țară pentru a se supune aprecierii lor[1081]. De la aceste două formule concorde, *Schwäbisch-Sächsische Konkordie* și *Formula Maulbronn*, au plecat discuțiile la o adunare din Torgau la sfârșitul lui mai 1576, la care Jakob Andreae a fost puterea conducătoare și inspirată. După dezbateri detaliate la această conferință a teologilor reprezentativi s-a alcătuit o scriere concordă, care în mod obișnuit se numește *Torgisches Buch*. Această scriere s-a trimis apoi la diferite Biserici din țară, ai căror teologi au fost îndrumați să vină cu deziderate și remarci. S-a arătat că această formulă nu ar putea să fie acceptată în general fără schimbări formale și obiective. Luteranii adevărați au considerat că nu este în mod suficent exprimată depărtarea de Melanchthon. Cei care au fost inspirați de filipiniști s-au supărat din cauza criticii ascunse împotriva lui Melanchthon, care s-a considerat că se putea descoperi în scriere[1082]. La o nouă adunare teologică, de această dată convocată în Mânăstirea Bergen (lângă Magdeburg), a fost

---

1080 Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 28-29.

1081 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 255; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 913.

1082 Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 29.

remaniată *Torgisches Buch*, sub îndrumarea rezoluțiilor sosite la unul din teologii prezenți semnatar și ale izvoarelor de Mărturisiri înmânate prințului, *Bergisches Buch* sau *Formula Concordiae*, care apoi prin semnăturile prinților, înalților funcționari și teologilor, din diferitele Biserici ale țării s-a acceptat de aproximativ trei părți din orașele imperiului, care au acceptat *Confessio Augustana*. *Formula Concordiae* se compune dintr-o parte mai amplă (*Solida Declaratio*) și o versiune mai scurtă (*Epitome*). Aceasta din urmă redă din *Torgisches Buch* un extras redactat de Jakob Andreae[1083]. Formula Concordiae a fost redactată în germană. Prima ediție oficială a apărut în 25 iunie 1580. După câteva traduceri contestate a apărut sub redacția lui Chemnitz o versiune latină în 1584, care a primit caracter oficial[1084].

Prin hotărârile doctrinare detaliate ale *Formulei Concordiae* în legătură cu diferitele dispute, aceasta a devenit „învățătura curată" într-un sens mai extins. Desigur renumitul cuvânt înainte al Formulei Concordiae arată că numai Sfânta Scriptura este „judecător, regulă și îndrumător", după care toate învățăturile trebuie să se dovedească și judece și desigur se spune aceasta, că „Simbolurile și Mărturisirile nu au această putere, dar că prin aceasta în realitate nu se prevede vreo delimitare a

---

[1083] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 255; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 913-914.

[1084] Ruben Josefson, *Inledning. Konkordieformeln, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 29.

autorității hotărârilor doctrinare date"[1085]. „Pentru ca adevărul să se păstreze mai evident și mai clar și să se deosebească de toate erorile și nimic să nu se ascundă sub modul general de vorbire, noi avem totuși în ceea ce privește fiecare din articolele importante și superioare, despre care au existat dispute în acest timp și noi ne-am spus în mod clar și evident părerea noastră pentru a se cunoaște, astfel nu numai de cei care trăiesc acum, ci și ca succesorii noștri să aibă o mărturie clară în mod public despre ceea ce este și trebuie să devină concepția generală a Bisericilor noastre și sensul privind articolele disputate"[1086]. În problema deciziei disputelor doctrinare din cadrul Luteranismului se arată că părerile gnesioluteranilor adesea au exercitat o puternică influență asupra Formulei Concordiae. Și totuși punctul decisiv, învățătura despre justificare, este un luteranism colorat cu amprentă melanchthoniană, un luteranism, care desigur păstrează ideile reformatoare centrale, dar care totuși, face aceasta cu o anumită unilateralitate și fără ca să poată da expresie deplină forței și curajului din noțiunea de justificare a lui Luther[1087]. „Scopul formulei realizate a fost ca în concordanță cu Sfânta Scriptura și învățătura evanghelică să ajungă la o concluzie în disputele

---

[1085] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 244.

[1086] *Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Stockholm, 1969, p. 545-546; Th. Tappert (Ed.), *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 507.

[1087] Vezi Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utveckliningsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 244; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 916.

doctrinare, care au apărut printre luterani. Punctul de vedere al lui Flacius din învăţătura despre păcatul strămoşesc a fost respins, la fel învăţătura despre îndreptare a lui Osiander şi concepţia antinomistă a lui Amsdorf despre faptele bune, precum şi concepţia despre a treia folosinţă a legii"[1088]. Apoi a fost respins sinergismul şi tendinţele acestuia, care au apărut printre filipinişti. În problema Cinei Domnului a învins punctul de vedere luteran dezvoltat de Johannes Brenz şi Martin Chemnitz. În învăţătura despre predestinaţie s-a modificat, în final, concepţia lui Luther, în aceea că s-a omis sau s-a evitat să se pună în discuţie ideile acestuia despre atotputernicia lui Dumnezeu şi despre voinţa ascunsă a lui Dumnezeu în legătură cu învăţătura despre predestinaţie[1089].

Acordul cu Calvinismul apără existenţa Luteranismului. Dar acest acord nu se referă de fapt sau indirect la contrazicerea cea mai profundă dintre Luther şi Calvin, nici la concentrarea puternică a lui Luther asupra Revelaţiei lui Hristos, nici la trăsătura biblicistă din Calvinism, nici la noţiunea de societate, care exprimă faptul că Biserica pentru Luther este mai ales „împărăţia harului", nici la diferitele întrebuinţări ale punctului de vedere despre maiestate în conceptul de Dumnezeu sau la activitatea etică a lui Calvin, ci acordul priveşte în mod principal ceva secundar, un punct din învăţătura despre Cina Domnului, în care Luther, la fel ca şi Calvin, de

---

[1088] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 255-256.

[1089] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1956, p. 248.

altfel, a fost direct dependent de Scolastica medievală[1090]. De aceea, în realitate delimitarea dintre ambele direcţii principale protestante a fost atât limitată cât şi amară şi a pus obstacole importante în calea posibilităţii lor de a înţelege în continuare specificul celuilalt şi a face un schimb reciproc[1091]. Prin *Formula Concordiae* au fost create condiţiile pentru o colecţie comună de izvoare de Mărturisiri de credinţă ale Bisericile Luterane. O astfel colecţie a apărut în anul 1580 sub de numirea de *Konkordienbuch* (1580). În aceasta în afară de Formula Concordiae au fost incluse următoarele scrieri: *Cele trei Simboluri ecumenice, Confesiunea de la Augsburg şi Apologia ei, Articolele de la Smalkalde, Tratatul despre puterea şi autoritatea Papei* precum şi *Catehismele lui Luther*. *Konkordienbuch* a înlocuit colecţiile de izvoare ale învăţăturii, aşa numitele *Corpora Doctrinae*, care s-au întrebuinţat înainte în diferitele Biserici[1092].

2. Cuprinsul Formulei Concordiae

Formula Concordiae constă dintr-o introducere, care tratează despre fundamentul şi norma învăţăturii şi 12

[1090] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 244-245.

[1091] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 245.

[1092] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 256; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Neimeyer, Halle, 1906, p. 914.

articole, care intenţionează să aducă claritate în problemele disputate. Planul se asociază într-o anumită măsură la dispoziţia din *Confessio Augustana* şi anumite rubrici de articole sunt la fel în ambele texte[1093]. *Epitome Articulorum* ca şi *Solida Declaratio* ale *Formulei Concordiae* sunt asemănătoare în construcţie. Ele tratează mai întâi *Von dem summarischen Begriff (Solida Declaratio: Grund), Regel und Richtschnur (De compendiaria regula atque norma)*, apoi în construcţie sistematică mai detaliată: 1. Despre păcatul strămoşesc; 2. Despre libertatea voinţei; 3. Despre justificarea prin credinţă înaintea lui Dumnezeu; 4. Despre faptele bune; 5. Despre Lege şi Evanghelie; 6. Despre a treia folosinţă a Legii; 7. Despre Sfânta Euharistie; 8. Despre Persoana lui Hristos; 9. Despre coborârea lui Hristos la iad; 10. Despre ceremoniile bisericeşti; 11. Despre predestinaţia veşnică şi alegerea lui Dumnezeu; 12. Despre alte erezii şi secte. *Epitome (Epitomul)* descrie mai întâi *Status controversiae*, apoi cuprinde învăţăturile afirmative, deci pozitive şi în sfârşit condamnă învăţăturile adverse negative. *Solida Declaratio* oferă o tratare mai mare, în care sunt prezentate învăţăturile afirmative şi negative[1094].

Primele două articole, I. *De peccato originis (Von der Erbsünde)*, şi II. *De libero arbitrio (Vom freien Willen)*, decid disputa sinergistă în avantajul gnesioluteranilor (luteranilor adevăraţi), dar se îndepărtează de teza lui Flacius că păcatul strămoşesc aparţine fiinţei omului.

[1093] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 163.

[1094] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 144.

Formula Concordiae înțelege păcatul ca un accident, care nu este nimic în sine însuși, ci fixează ceva. Totuși omul are libertate în acțiunile exterioare. În reîntoarcerea la Dumnezeu, omul este cu totul pasiv. Numai Cuvântul este cel prin care omul poate să aleagă să audă sau să refuze. El obține viața nouă prin Cuvântul propovăduit și omul întors la Dumnezeu poate să facă fapte bune numai prin faptul că el primește permanent o nouă putere de la Cuvântul[1095].

Deci, Articolul I și Articolul II (*de peccato originis* și *de libero arbitrio*), decid problema sinergistă în sensul luteranilor adevărați, totuși sub condamnarea afirmației „maniheice" a lui Flacius că păcatul strămoșesc ar fi în natura omului. Aici s-a urmat tradiția luterană mai atacabilă. Totuși influența lui Melanchthon nu este total ștearsă[1096].

Articolul III. *De iustitia fidei (Von der Gerechtigkeit des Glaubens)*, despre dreptatea credinței înaintea lui Dumnezeu este o încercare de a pune de acord pozițiile extreme din disputa privind pe Osiander. Aici se spune că Hristos ca Dumnezeu și Om este dreptatea noastră prin ascultarea pe care El a arătat-o în viața și patimile Sale. Credința obține această dreptate, dacă ea păstrează făgăduința Evangheliei. Totuși este o deosebire importantă între sfințire și reînnoire, pe de o parte, și *iustificatio* (justificare), pe de altă parte. Sfințirea și reînnoirea nu dau eliberarea conștiinței și încrederea mântuirii, ci sunt numai începutul unei activități morale. Această reînnoire are loc iarăși și de aceea învățătura despre aceasta nu se poate

---

1095 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 163; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 915.

1096 Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906, p. 915.

pune în articolul despre justificare[1097]. Astfel, acest articol afirmă că: „Despre dreptatea credinței înaintea lui Dumnezeu, noi credem, învățăm și mărturisim, în unanimitate, în acord cu rezumatul prezentat înainte al credinței și mărturisirii noastre creștine, că noi oamenii păcătoși săraci ne justificăm înaintea lui Dumnezeu, adică suntem dezlegați și eliberați de toate păcatele și de condamnarea meritată și suntem adoptați ca fii și moștenitori ai vieții veșnice fără vreun merit sau vrednicie din partea noastră și fără toate faptele trecute, prezente și următoare, numai prin har și numai datorită întregului merit al Domnului Hristos și pentru ascultarea Lui deplină, datorită patimii Sale înfricoșătoare, morții și învierii Lui, care ascultare se socotește nouă ca dreptate"[1098].

Articolul IV. *De bonis operibus (Von guten Werken)*, abordează problema disputată privind concepția lui Major despre necesitatea faptelor bune sau caracterul dăunător al faptelor bune. *Formula Concordiae* spune despre această problemă că este voința lui Dumnezeu ca noi să facem faptele care îi plac Lui, că într-adevăr faptele bune rezultă numai din credință și că printr-o asemenea credință faptele bune cu toată imperfecțiunea lor umană plac lui Dumnezeu. Faptele bune sunt deci roade ale credinței și nu

---

[1097] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 163-164; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 915-916.

[1098] *Konkordieformeln, III, 9, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 579; *Formula of Concord, III, 9, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 540-541; *Konkordienformel, Solida Declaratio III, 9, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 917.

aparțin de aceea articolului despre îndreptare. Numai prin credință se poate rămâne în starea harului[1099]. Articolul 4. *De bonis operibus*, afirmă în final că: „De aici nu urmează nicidecum că pur și simplu se poate declara că faptele bune sunt pentru cei credincioși dăunătoare pentru mântuire, căci la cei credincioși faptele bune sunt semne ale mântuirii lor, Filip. 1, 28, când ele propriu zis sunt făcute datorită unor motive drepte și pentru scopuri drepte (adică, deoarece Dumnezeu le cere celor renăscuți). Aceasta este propriu zis voința lui Dumnezeu și porunca Lui expresă, ca cei credincioși să facă fapte bune, prin care Sfântul Duh lucrează în ei. Aceste fapte bune sunt plăcute înaintea lui Dumnezeu datorită lui Hristos și ele au de asemenea făgăduința unei răsplăți minunate atât în această viață cât și în cea viitoare"[1100].

Prof. N. Chițescu afirmă că: „nu este de mirare, de asemenea, că mari au fost neînțelegerile între Protestanți asupra concepției despre faptele bune. Se știe că până la urmă, după interminabile dispute, în care s-au distins mai ales Melanchthon, Major, Flaccius și Amsdorf, Formula Concordiae a pus capăt controverselor, concedând că faptele bune urmează neapărat justificării – punct care nu are vreo însemnătate deosebită pentru justificarea în sine,

---

[1099] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratrur, Lund, 1995, p. 164; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 918.

[1100] *Konkordieformeln, IV, 38, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 597; *Formula of Concord, IV, 38, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church,* Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 557.

dar care arată o mare concesie din partea Protestantismului"[1101].

Articolul V. *De lege et Evangelio (Vom Gesetz und Evangelio).* De asemenea în articolul 5, există problema antinomismului în fond. Evanghelia nu este numai o predică a harului, ci și o predică despre pocăință, care pedepsește necredința. Aici se răspunde că Legea și Evanghelia trebuie să se deosebească exact, așa că aceea care pedepsește păcatul este Legea, în timp ce Evanghelia predică numai făgăduința credinței și are în vedere doar să restaureze și să mângâie[1102]. Articolul 4 (*De bonis operibus),* scoate la lumină concepția despre importanța legii care provine din tradiția lui Melanchthon. O corectură antifilipinistă a acestei tradiții o aduce Articolul V. (*De lege et Evangelio*). Concepția luterană, că Evanghelia învață numai despre credința mântuitoare în Hristos și că toate ar fi predica legii, care predică despre păcatele noastre și despre mânia lui Dumnezeu este stabilită față de terminologia melanchthoniană târzie. Dar școala melanchthoniană târzie se trădează totuși. Căci cu toată asocierea la terminologia lui Luther ideile reformatoare se impun numai în varianta melanchthoniană târzie mai diluată[1103].

Articolul VI. *De tertio usu legis (Vom dritten Brauch des Gesetzes),* abordează problemele antinomice disputate și tratează de asemenea problema interesantă a celei de a treia folosințe a legii. *Formula Concordiae* trage o limită marcantă între Lege și Evanghelie. Legea revelează voința

---

[1101] Prof. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism,* în „Ortodoxia", II, 1950, nr. 3, p. 418-419.

[1102] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 258.

[1103] Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906, p. 918-919.

lui Dumnezeu şi dă naştere la frământări ale conştiinţei, prin care pregăteşte calea spre Evanghelie. Evanghelia este propovăduirea despre harul lui Dumnezeu şi iertarea păcatelor datorită lui Hristos. Din Lege şi Evanghelie urmează o căinţă adevărată[1104]. În legătură cu a treia folosinţă a legii, *Formula Concordiae* afirmă că: „Pentru a analiza şi în final a concilia această dispută, noi susţinem că, noi în unanimitate credem, învăţăm şi mărturisim că, deşi credincioşii adevăraţi şi creştinii întorşi cu adevărat la Dumnezeu şi îndreptaţi sunt eliberaţi de blestemul legii, totuşi ei au să se exerseze zilnic în legea Domnului, după cum este scris în Psalmii 1 şi 119: „Ci în legea Domnului e voia Lui, şi la legea Lui va cugeta ziua şi noaptea" (Psalmul 1, 2). Căci legea este o oglindă, care reproduce clar, care este voinţa lui Dumnezeu şi pe Dumnezeu milostiv şi ceea ce credincioşii trebuie să păstreze permanent şi fără încetare şi cu sârguinţă să facă"[1105]. În ceea ce priveşte a treia folosinţă a legii, *Formula Concordiae* este în mare măsură de acord cu concepţia lui Luther. Se recunoaşte că există a treia folosinţă a legii, dar se face legătura cu ideea luterană că cei reînnoiţi fac în mod spontan voia lui Dumnezeu. Numai pentru că oamenii au încă pe vechiul Adam în sine au nevoie de lege

---

[1104] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 164; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 919.

[1105] *Konkordieformeln, VI, 4, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, Tredje upplagan, Stockholm, 1969, p. 604; *Formula of Concord, VI, 4, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 564; *Konkordieformel, VI, 4, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.* Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 963.

pentru căința zilnică. Legea amintește celor reînnoiți despre păcatul, care încă îi prinde pe ei și îi împiedică a se simți ca sfinți[1106].

Articolul VII. *De Coena Domini (Vom heiligen Abendmahl). Formula Concordiae* vrea să apere tradiția luterană. În mod principal sunt trei puncte care trebuie luate în considerație. O unire sacramentală are loc între trupul lui Hristos cel înălțat și elementele euharistice. Trupul și Sângele lui Hristos sunt prezente în, cu și sub pâine și vin, în același fel cum plenitudinea dumnezeirii a fost în Hristos în timpul vieții Sale pământești. Nu are loc nici o transformare, ci este vorba despre o existență împreună a două substanțe deosebite[1107]. În Articolul VII. *De Coena Domini*, punctul de vedere al lui Zwingli este respins, precum și acela al lui Calvin, care se recunoaște într-adevăr în cuvintele „prezența trupului lui Hristos", dar înseamnă prin aceasta numai o „prezență spirituală" și aceea a firii dumnezeiești. Pe baza cuvintelor de instituire, prezența trupească a lui Hristos în Cina Domnului este gândită în armonie cu *Confesiunea de la Augsburg, Apologia, Concordia de la Wittenberg, Articolele de la Smalkalde* și *Catehismele lui Luther*. Astfel se spune: „că în Cina Domnului, trupul și sângele lui Hristos sunt cu adevărat și substanțial prezente și că ele sunt împreună cu

---

[1106] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Stuedentlitteratur, Lund, 1995, p. 164; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 919-920.

[1107] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 242; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 920.

pâinea şi vinul cu adevărat împărtăşite şi primite"[1108]. În Cina Domnului are loc o împărtăşire cu trupul lui Hristos. Reprezentările grosiere sunt respinse, căci nu este vorba despre vreo mâncare *capernautică*. La împărtăşirea *sacramentală* trebuie să se adauge împărtăşirea *spirituală*, fără aceasta aceea dinainte nu ajută[1109]. Prin urmare, se mărturiseşte că „sub pâine, cu pâine, în pâine este prezent şi oferit trupul lui Hristos". Între substanţa pâinii şi substanţa trupului lui Hristos există o unire, care poate fi comparată cu unirea celor două firi în Hristos. Totuşi, această unire nu este o unire personală, ci o unire sacramentală. Posibilitatea acestei uniri este bazată pe ubiqvitate, care este definită în sensul lui Chemnitz: „că, propriu zis, de asemenea, conform cu firea asumată şi cu ea, El poate fi prezent şi este într-adevăr prezent, oriunde El doreşte să fie"[1110]. Gustaf Aulén precizează că: „de asemenea cei nevrednici se împărtăşesc cu trupul lui Hristos. Cei nevrednici sunt cei care vin fără căinţă şi fără

[1108] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 386. Pentru poziţia Formulei Concordiae faţă de Zwingli şi Calvin a se vedea: Fr. H. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. Band III. Die Artikel von heiligen Abendmahl, von der Person Christi und der Höllenfahrt Christi*, Erlangen, 1863, p. 43-48.

[1109] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1920, p. 242; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 920.

[1110] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 386; Hermann Sasse, *Die Lehrentscheidung der Konkordienformel in der Frage des hl. Abendmahls*, în Hermann Sasse, *Vom Sakrament des Altars*, Leipzig, 1941, p. 179-180.

credință. Pentru ei sacramentul este spre osândă. Vrednic este de asemenea cel cu credința cea mai slabă. Vrednicia nu constă în gradul puterii credinței, ci în tendința sa spre Hristos. În problema darului Cinei Domnului, *Formula Concordiae* ține punctul de vedere principal al lui Luther, că darul este iertarea păcatelor. De asemenea, se pune un accent puternic pe Cina Domnului ca o lucrare. Cina Domnului este o lucrare a omului, dar ea este de asemenea o lucrare dumnezeiască, o lucrare, prin care Hristos cel înălțat face active cuvintele sale de instituire și dăruiește mângâiere și întărire în credință"[1111].

Articolul VIII. *De persona Christi (Von der Person Christi)*, tratează problema hristologică în comparație cu disputa dintre Johannes Brenz (1499-1570) și Martin Chemnitz (1522-1586) și în mod deosebit ubiqvitatea și *communicatio idiomatum* (comunicarea însușirilor). *Formula Concordiae* se străduiește să concilieze concepțiile opuse ale teologilor menționați. Acest articol explică faptul că persoana lui Hristos, prin unirea ipostatică este o persoană divino-umană. Aceasta înseamnă că firea dumnezeiască participă la vicisitudinile firii omenești și că firea umană participă la puterea și strălucirea dumnezeiască[1112]. „Baza dezvoltării dogmatice

---

[1111] Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927, p. 242-243; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 920.

[1112] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 164; Fredrich Loofs; *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 921. În problema „deșertării" (chenozei), Formula Concordiae spune că Hristos în timpul vieții Sale pământești a avut strălucirea dumnezeiască ascunsă, dar în mod excepțional a folosit-o în minuni. Faptul că răspunsul

despre persoana lui Iisus Hristos a fost furnizată de hristologia „preexistenței, kenoza și preamărirea", cum relevă interesul privilegiat al teologilor pentru „renumita formulă din Filipeni 2 despre „chipul lui Dumnezeu" și „chipul robului". Acești teologi se gândeau la relația dintre cele două firi ale lui Hristos și la relația dintre cele două „stări" ale kenozei și măririi. Kenoza din Filipeni 2, nu putea să semnifice „o kenoză după dumnezeire", care ar fi implicat că Hristos s-a „schimbat după dumnezeire". Într-adevăr, cu hristologia patristică și cu adversarii lor reformați, luteranii au continuat să admită ca o axiomă că „dumnezeirea este nepătimitoare, neschimbabilă și imuabilă"[1113].

Articolul IX. *De descensu Christi ad inferos (Von der Hellfahrt Christi)*, este o anexă la Articolul X. *De ceremoniis ecclesiasticis (Von Kirchengebräuchen)*, care se numesc adiafora, tratează problemele actuale care au apărut prin *Interim* și disputa adiafora. *Formula Concordiae* stabilește că nu există vreo adiafora în problema Mărturisirii. Deja înainte de aceasta, Melanchthon și adepții lui au recunoscut că au greșit[1114].

Formulei Concordiae nu a fost definitiv în această problemă, reiese din ceea ce se spune despre disputa dintre chenoticii din Giessen și cripticii din Tübingen (Aleksander Radler, *Kristendomens idehistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, 165; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906, p. 921.

[1113] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 351.

[1114] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 165; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von max Niemeyer, Halle, 1906, p. 923, 925.

Articolul IX. *De descensu Christi ad infernos*, arată că: „Atunci când Părinţii Bisericii vechi precum şi unii dintre noi au prezentat diferite explicaţii despre articolul privind coborârea lui Hristos la iad, noi vrem de asemenea în această problemă să rămânem la Mărturisirea noastră de credinţă creştină simplă, la care Doctorul Luther, în predica sa ţinută la castelul din Torgau, în anul 1533, despre coborârea lui Hristos la iad, ne trimite pe noi şi unde noi mărturisim: „Eu cred în Domnul Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a murit, a fost îngropat şi a coborât la iad". Aici sunt articolele despre îngroparea lui Hristos şi coborârea Sa la iad, diferenţiate ca articole distincte, şi noi credem, în mod simplu, că întreaga persoană, Dumnezeu şi Om, după îngropare s-a coborât la iad, a biruit pe diavolul, a distrus puterea iadului şi a lipsit pe diavol de puterea lui"[1115].

Articolul XI. *De aeterna praedestinatione et electione Dei (Von der ewigen Vorsehung)*, tratează problema predestinaţiei care a fost disputată atât între luterani şi reformaţi, cât şi în cadrul Luteranismului însuşi. Problema a fost actualizată de o dispută dintre teologii de la Strasbourg privind faptul cum cel care a devenit credincios ar putea să cadă din nou neajutorat în păcat[1116]. Tema

---

[1115] *Konkordieformeln, IX, 1-2, Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1969, p. 651; *Formula of Concord, IX, 1-2, The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1959, p. 610; *Konkordienformel, Solida Declaratio, IX, Die Bekenntnisschriften der evngelisch-lutherischen Kirche.* Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, p. 1049-1052.

[1116] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 165; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Halle, 1906, p. 925.

Articolului XI este predestinația. În contrast cu preștiința (*prescientia*), care se referă atât la bine cât și la rău, predestinația este stabilită pentru mântuire. Preștiința nu are caracter cauzativ, ci cauza mântuirii celui ales este alegerea divină. Dar preștiința include faptul, că Dumnezeu „a pus limită și măsură" acelora a căror răutate El a prevăzut-o. Aceasta, desigur, trebuie să se înțeleagă că Dumnezeu înainte de începutul lumii, a prevăzut pe cel care va fi chemat să creadă și va persevera în credință, și când chemarea Lui va ajunge la fiecare individ și națiune[1117]. În luarea de poziție, *Formula Concordiae* deosebește între preștiința lui Dumnezeu și predestinația la mântuire. Preștiința vizează răul, în timp există numai o predestinație la mântuire, nu la condamnare. În propovăduirea despre Hristos, hotărârea lui Dumnezeu devine evidentă, așa că nu se poate spune că există vreo contrazicere între voința ascunsă și revelată a lui Dumnezeu. Cel care prin Sfântul Duh permite credinței să lucreze în el și o păstrează este ales prin hotărârea veșnică a lui Dumnezeu. O predestinație dublă nu există deci, ci cauza condamnării există numai în omul însuși[1118]. Prin urmare, există o *predestinație eternă*. Ea este voința activă a lui Dumnezeu, prin care toți oamenii, care cred în Hristos vor fi mântuiți prin Evanghelie. Această voință este întemeiată pe meritul lui Hristos, nu pe faptele noastre. Pe fundamentul acestei voințe eterne, noi putem fi siguri de mântuirea noastră, pentru că ea rămâne în mîinile

---

[1117] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 388.

[1118] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 165; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 926.

lui Dumnezeu şi este fundamentată „pe planul Lui veşnic, care nu poate să eşueze, nici să fie răsturnat". Astfel, este „dată în mod complet şi deplin lui Dumnezeu slava Sa", deoarece mântuirea este stabilită numai prin voința harică a lui Dumnezeu[1119]. Față de predestinația dublă a Calvinismului, acest articol afirmă că predestinația veşnică priveşte numai pe cei care în credința în Hristos vor dobândi mântuirea veşnică. Făgăduința Evangheliei şi predica despre pocăință sunt universale. Condamnarea celor necredincioşi depinde de faptul că ei dispreţuiesc cuvântul şi îl îndepărtează, de unde răutatea lor proprie şi nu predestinația lui Dumnezeu este vina. De asemenea, gândirea pelagiană că predestinația ar fi condiționată de modul de comportare al omului se respinge[1120]. Despre afirmațiile *Formulei Concordiae*, trebuie să fie spus că ele nu furnizează o concluzie satisfăcătoare, deşi consistența lor logică nu este aşa de obscură după cum adesea s-a gândit. Dumnezeu, în virtutea preştiinței Sale, cunoaşte orice lucru care se va întâmpla. Această preştiință îi dă posibilitatea să pună măsură şi limită la tot ceea ce se întâmplă. Noi trebuie să distingem de aceasta voința harică a lui Dumnezeu de a mântui prin Hristos pe toți cei care cred. Dacă acest scop nu este atins, vina se află în om.

[1119] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 388-389; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig, 1898, p. 377-378.

[1120] Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971, p. 260.

Acest punct de vedere abia poate să fie desemnat ca predestinația în sensul strict al termenului[1121].

Articolul XII. *De aliis haeresibus et sectis (Von andern Rotten und Sekten)*, respinge fără dezbatere dogmatică erorile anabaptiştilor, schwenfeldianerilor, arienilor noi şi antitrinitarilor noi[1122]. Nu mai puţin importante decât hotărârile doctrinare ale *Formulei Concordiae* sunt reprezentate concepţiile generale despre Creştinism şi Biserică în *Konkordienbuch* (Cartea Concordiae) ca un tot. Solidificarea doctrinară a gândirii reformatoare a ajuns la final. Scopul şi succesul Reformei au fost teologii *Formulei Concordiae*, ca şi Melanchthon mai târziu, învăţătura pură şi examinarea dogmei[1123].

Formula Concordiae va deveni fundamentul construcţiei ortodoxiei luterane şi poate de aceea se vede ca o graniţă între două epoci. Aceasta s-a publicat în 1580 într-o colecţie de Mărturisiri de credinţă luterane, aşa numita *Konkordienbuch* (1580), Cartea Concordiae. Aceasta cuprinde cele trei Simboluri ecumenice, apostolic, niceo-constantinopolitan, atanasian, precum şi Simbolurile luterane particulare[1124]. Articolele doctrinare ale *Formulei Concordiae* arată concepţia prezentată despre doctrina luterană din a doua generaţie din perioada Reformei sau

---

[1121] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 389.

[1122] Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 927.

[1123] Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 927.

[1124] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 165; Fredrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengechichte*, 4. Aufl., Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906, p. 927.

din Luteranism, care a devenit baza dezvoltării teologiei luterane. Investigaţia istorică poate numai să arate, că *Formula Concordiae* a împlinit scopul care l-a avut în vedere. Ea a prezentat rezultatele fixate ale dezvoltării doctrinare şi le-a expus în formă conectată cu ideile lui Luther şi Melanchthon, care au fost influente în acea generaţie[1125]. Dar, când s-au comparat cu scopul total al ideilor teologice şi religioase ale lui Luther, decizia a trebuit să fie, că *Formula Concordiae* nu a fost într-o poziţie de a salva de la omitere toate adevărurile valabile, întregul material istoric, pe care Luther l-a dat Bisericii. Contribuţia pe care Luther a adus-o Bisericii furnizează material pentru studiul cel mai serios. Teologia evanghelică trebuie să cerceteze în continuare şi cercetarea va descoperi în intuiţiile uluitoare ale ideilor Reformatorului puncte de vedere, inspiraţie, energie şi o reînnoire a puterii sale[1126].

Formula Concordiae a avut importanţă pentru discuţiile din Protestantismul german, pentru delimitarea faţă de reformaţi şi nu în ultimul rând pentru controversa cu Biserica Romano-Catolică. *Formula Concordiae* nu face o apreciere corectă a începutului reformator al lui Luther, ci

---

[1125] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 389; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig, 1898, p. 378-379.

[1126] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 389-390; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhhandlung Nachf. (Georg Böhme), Erlangen und Leipzig, 1898, p. 379.

gândeşte situaţia, care a rezultat în timpul după *Interim* prin disputele teologice nenumărate[1127].

[1127] Bernhard Lohse, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, în Carl Adresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 2, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 162.

PARTEA A TREIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

CAPITOLUL I

CONCILIUL DE LA TRIDENT (1545-1563)

1. Etapele Conciliului de la Trident

După ruptura din interiorul Bisericii datorată Reformei protestante, din diferite părţi a crescut dorinţa de a reuni un Conciliu ecumenic pentru a respinge erorile în ceea ce priveşte credinţa creştină, a afirma cu vigoare dogmele, a restaura unitatea Bisericii, a reforma moravurile Curiei şi disciplina bisericească. Papa Paul al III-lea (1534-1549), a fost cel care după o lungă ezitare a făcut ca această dorinţă să se concretizeze[1128].

Teologii romano-catolici din prima jumătate a secolului al XVI-lea au dat uneori impresia unei profunde omogenităţi doctrinare, care nu exista totuşi în acest grad, în realitate şi atunci când au trebuit să fie de acord asupra definiţiilor puse în joc de anumite probleme controversate, divergenţele lor au apărut la lumină[1129]. S-a încercat în

---

[1128] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341. Pentru viaţa şi activitatea Papei Paul al III-lea a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete*. Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 643-649.

[1129] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 273.

zadar să se concvoace un Conciliu universal în orașul Mantua, apoi în Viena în 1537. Câţiva ani după aceea, Papa a reluat acest lucru şi va convoca Conciliul la Trident în 1542, acest oraş fiind supus puterii Imperiului. Acest lucru fiind aprobat de germani şi orașul fiind situat pe pământ italian, alegerea Tridentului a fost prin urmare conformă dorinţelor Papei. Dar, această a doua convocare a fost, de asemenea, fără rezultate, războiul izbucnind între timp între regele Franţei, François I şi împăratul Carol V[1130]. În sfârşit, după pacea de la Crepy, Papa Paul al III-lea a reuşit să anunţe reunirea Conciliului prin bula *Laetare Jerusalem* din 19 noiembrie 1544. În realitate, Conciliul s-a deschis la 13 decembrie 1545. Protestanţii germani au respins un Conciliu convocat de Papă şi prezidat de legaţii pontificali, numai catolicii au fost prezenţi la Conciliu[1131].

Conciliul de la Trident (1545-1563) a îndeplinit dificila sarcină de a mijloci între punctele de vedere conflictuale ale teologiei scolastice, care a fost astfel proclamată ca învăţătură oficială a Bisericii. Numai cu o mare dificultate rezultatul a fost atins. Principalele contradicţii ale şcolilor opuse au intrat în discuţia fiecărei probleme. A fost imposibil de păstrat o unitate exterioară prin întrebuinţarea celei mai studiate arte diplomatice. Punctele de vedere ale controversei au fost evitate complet sau au fost învăluite

---

1130 Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341.

1131 Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341.

cu grijă. Astfel, pentru teologul familiarizat cu istoria formării definițiilor doctrinare ale Conciliului, acestea din urmă apar ca producții ale Bisericii deliberate politic și diplomatic[1132]. Jaroslav Pelikan afirmă corect că: „spre mijlocul secolului al XVI-lea, Biserica Romano-Catolică a reacționat față de Reformă printr-o serie de definiții purtate asupra principalelor doctrine incriminate și ea a fost adusă atunci în situația de a alege între diverse alternative și de a tranșa în pluralismul, care domnea până atunci. Acest efort de a preciza dogma s-a făcut simțit în mai multe domenii, dar înainte de toate în două grupuri de probleme pe care teologii care au urmat trebuiau să le atașeze la principiile „formale" și la principiile „materiale" ale Reformei. Primele privesc natura și centrul autorității, celelalte doctrina despre justificare, cu tot ceea ce ea presupunea în ceea ce privește doctrina despre păcatul originar. Aceasta a fost opera Conciliului de la Trident, care s-a reunit în treizeci și cinci de sesiuni între 1545 și 1563"[1133]. Revendicarea Conciliului a fost după 1523/1524 o temă centrală politico-bisericească din cauza faptului că împăratul Carol V, corespunzător înțelegerii universale a funcției sale ca tuture al Bisericii Catolice, cu toată rezistența curiei romane și imperiului francez s-a sprijinit perseverent de ea. Fără dorințele sale, Conciliul nu ar fi avut loc, mai întâi nu în Trient, un oraș, care a răspuns revendicării, deoarece Conciliul ar fi avut loc într-un oraș german. Carol V ar fi voit o reformă a structurilor Bisericii, pentru că viața religioasă o pretindea și pentru ca

---

[1132] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 431.

[1133] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV: La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* p. 273.

prin aceasta să închidă orice posibilităţi protestanţilor eretici. El a avut după 1534 un partener, în Papa Paul al III-lea, care a deviat de la politica unei blocade a Conciliului a predecesorului său Clemens al VII-lea[1134]. Totuşi, Papa Paul al III-lea a urmărit un alt scop, şi anume să realizeze delimitarea dogmatică faţă de eretici ca sarcină primară. Conciliul a găsit un compromis între scopul imperial şi papal. Dar deoarece modul său de lucru a fost determinat strict de Papa de la Roma şi condus concret de legaţii acestuia, a învins dogmatizarea antieretică. Premisa indispensabilă a unui Conciliu universal a fost reprezentarea tuturor marilor naţiuni ale creştinătăţii apusene, şi prin aceasta au stabilit pacea între puterile principale, imperiul de Habsburg şi imperiul Franţei, care până în 1544, au dus un permanent război. Conflictele politice externe şi diferenţele politice bisericeşti au determinat desfăşurarea Conciliului, au cauzat o întrerupere de două ori şi au periclitat încheierea cu succes a Conciliului. Realitatea excepţională este că un Conciliu universal s-a desfăşurat în trei perioade cu lungi intervale între ele (1545-1547, 1551-1552, 1562-1563), aşa că de fapt din multe puncte de vedere au fost două Concilii. Numai ca instrument, primatul papal a fost pus în practică în fine cu succes[1135].

În *Bula sa de convocare*, din 22 mai 1542, Papa Paul al III-lea enumera, urmând tradiţia, cele trei subiecte care trebuiau să figureze în programul Conciliului: „Tot ceea ce se referă la puritatea şi la adevărul religiei creştine; tot

---

[1134] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 493.

[1135] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 493.

ceea ce se referă la restaurarea bunelor moravuri şi la corectarea celor greşite; tot ceea ce se referă la pace, la unitatea şi armonia creştinilor între ei, ca ei să fie principe sau popor". Fiecare din aceste trei subiecte reflectau cel puţin trei nevoi distincte, deşi aparente între ele: trebuia mai întâi să înfrunte pe reformatorii protestanţi pe propriul lor teren, apoi să armonizeze contradicţiile din interiorul diferitelor tradiţii patristice şi medievale şi în sfârşit să aplaneze diferenţele existente între apărătorii credinţei romano-catolice[1136]. Deşi al treilea din aceste puncte ameninţa în mod regulat să monopolizeze deliberările, a trebuit, în mai multe rânduri, să se apeleze la faptul că acesta era primul punct, care era la originea convocării Conciliului şi că celelalte două nu aveau alt obiect decât să îndepărteze obstacolele, care împiedicau să se trateze această problemă centrală. Această voinţă se va manifesta mai ales în dezbaterile despre Sacramente: „Aceasta este pentru Conciliu o sarcină suficientă, sublinia unul dintre legaţii Papii, de a condamna ereziile, domeniu în care rămâne mult de făcut, fără ca să-i lipsească încă să tranşeze toate disputele scolastice"[1137]

Conciliul de la Trident s-a ţinut în trei perioade sub trei papi: 1. 13.12.1545-17.09.1549, zece sesiuni, Papa Paul al III-lea (1534-1549); 2. 1.05.1551-28.04.1552, şase sesiuni, Papa Julius al III-lea (1550-1555); 3. 15.01.1562-4.12.1563, nouă sesiuni, Papa Pius al IV-lea (1555-

---

1136 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire de développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 273.

1137 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire de développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 273-274.

1559)[1138]. Deschis la 13 decembrie 1545, Conciliul de la Trident nu a proclamat încheierea sa decât în 4 decembrie 1563. Această durată de douăzeci şi opt de ani a fost traversată de multiple întâmplări, care au antrenat două lungi perioade de suspendare a lucrărilor conciliare. În total, Conciliul a avut sediul la Trident, în trei perioade distincte: 1545-1547, sub Papa Paul al III-lea; în anii 1551-1552, sub Papa Julius al III-lea; şi în anii 1562-1563, sub Papa Pius al IV-lea. Această istorie tumultuoasă ţine de crizele interne ale Conciliului, dar mai mult de conflictele exterioare dintre puterile politice şi schimbările de atitudine ale suveranilor pontifi[1139]. De la început, părinţii au tratat şi examinat în fond problemele privind credinţa şi Reforma, nu fără a întâlni importante dificultăţi. De fapt, acest conciliu cuprinde trei perioade, separate prin lungi intervale.

Prima perioadă (1545-1548), corespunde primelor zece sesiuni, principalelor sale constituţii, caracterului

---

[1138] A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 89; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 261.

[1139] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*. Sous direction G. Alberigo, Paris, 1994, p. 309. Conciliul de la Trident s-a ţinut în trei perioade sub trei papi. 1. 3.12.1545-17.09.1547, zece sesiuni, Papa Paul III; 2. 1.05.1551-28.04.1552, şase sesiuni, Papa Julius III; 3. 15.01.1562-4.12.1563, nouă sesiuni, Papa Pius IV. Pentru aceste perioade a se vedea: A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 89. Wolf-Dieter Hauschild indică exact anii de pontificat ai celor trei papi, care au păstorit în timpul Conciliului de la Trident, după cum urmează: Papa Paul III (1534-1549); Papa Julius III (1550-1555) şi Papa Pius IV (1555-1559). (Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 919).

dogmatic, dezvoltării învăţăturii catolice despre Scriptură, Tradiţie, păcatul originar, îndreptarea, Sacramentele în general şi primele două Sacramente, adică Botezul şi Mirungerea[1140]. Cu toată lunga preistorie din cauza divergenţelor conceptuale nu a existat nici o pregătire pentru lucrările Conciliului, care s-au deschis în oraşul episcopal Trident aparţinând imperiului. Cu toate acestea părinţii Conciliului şi teologii participanţi au dezvoltat o activitate demnă de luat în seamă. Pregătirea reformei şi spanioli versaţi teologic au decis, împreună cu majoritatea italiană, discuţiile animate. De asemenea, de la început se deosebesc două probleme fundamentale contestabile: prelucrarea paralelă a dogmei şi reformei şi eliminarea tuturor elementelor teoriei conciliare prin primatul papal strict[1141]. Ultimele s-a exprimat în trei aspecte: a) Ca preşedinte al Conciliului, cei doi legaţi ai lui Paul al III-lea au posedat numai dreptul propunerii, adică ei au decis asupra alegerii temelor de discuţie şi proiectelor de rezoluţie; b) ei au pus în timpul desfăşurării Conciliului indicaţia dezvoltată permanent de Curia romană a modului cuprinzător şi procedural; c) hotărârile Conciliului nu s-au obţinut imediat, ci numai pe fundamentul acordului papal al valabilităţii lor, fapt pentru care ele au fost promulgate în 1564 după încheierea tuturor lucrărilor[1142]. De la

---

1140 Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341.

1141 Vezi Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 493.

1142 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 493-494.

început, problema programului de lucru al Conciliului a suscitat o primă criză între pozițiile Papei și acelea ale împăratului. Primul voia ca acesta să înceapă prin a condamna erorile protestanților, în timp ce al doilea estima să se impună o reformă a Bisericii, care îi permitea să se înțeleagă cu Bisericile luterane moderate, căci din acest moment Carol V pregătește o ofensivă militară, pe care el o vrea decisivă împotriva Protestanților cei mai perseverenți, grupați în Liga de la Smalkalde[1143]. Desfășurarea Conciliului a fost în corelație cu evenimentele lumii politico-bisericești. Punerea problemelor teologice a fost dominată de opoziția față de Protestantism, așa că cineva critic poate să spună că alegerea tematicii a avut în vedere *Confessio Augustana*. Deja la începutul lucrărilor, în a patra sesiune, s-a tratat problema Scriptură și Tradiție[1144]. După cum s-a spus, încă din 22 ianuarie 1546, s-a luat decizia de a introduce direct examinarea problemelor doctrinare și decretele reformei, ceea ce a rezultat un an de lucrări deosebit de fructuoase. În patru sesiuni (8 aprilie și 17 iunie 1546, 13 ianuarie și 3 martie 1547) ținute în termenul dezbaterilor laborioase, Conciliul a reușit să tranșeze punctele de vedere capitale și fundamentale ale adevărului de credință, păcatul originar, îndreptarea, Sacramentele în general, Botezul și Mirungerea, în timp ce reforma avea drept obiect propovăduirea, rezidența episcopilor și regimul beneficiilor. Astfel, Conciliul s-a desfășurat foarte repede până când în martie 1547, s-a propus de legații Papei să fie

---

1143 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*. Paris, 1994, p. 310.

1144 A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 89; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Lund, 1971, p. 261.

transferat la Bologna[1145]. Deoarece toţi participanţii la Conciliu au fost de acord în principiu asupra respingerii învăţăturii reformatoare şi a respingerii criticii dogmelor, ei au reuşit, cu toate deosebirile de păreri în probleme separate, înţelegerea aprecierii învăţăturii şi a dogmelor catolice cu privire la temele fundamentale: Scriptură şi Tradiţie, păcat şi justificare, fiinţa Sacramentelor[1146]. Totuşi, au luat naştere probleme privind reforma vieţii bisericeşti, deoarece acestea atingeau probleme complicate de drept şi de putere. Decretele despre rezidenţa episcopului şi interzicerea cumulării pastoratului au rămas controversate. Primul impuls pentru reforma pastorală a fost hotărât. Lucrările Conciliului au ajuns totuşi în impas, când legaţii din motive politice au impus transferarea acestuia la Bologna.. Conflictul politico-bisericesc dintre împărat şi Papă a dus, de fapt, la amânarea Conciliului pe

---

[1145] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 310-311. La Bologna nu a avut loc decât un Conciliu static. Activitatea a continuat în comisii, cu atât mai mult că teologii au găsit în marele oraş universitar dotarea în biblioteci care le lipsea la Trident. Astfel s-a elaborat doctrina despre sacramente, în mod deosebit despre Euharistie şi despre Preoţie. Dar părinţii au fost absorbiţi în întregime de preocupările lor politice şi sesiunile lor au rămas sterile, pe plan dogmatic şi de asemenea pe plan disciplinar, până ce la 13 decembrie 1549, Conciliul a decis să suspende lucrările sale. Conciliul va fi convocat din nou la Trident pentru 1 mai 1551 (Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 311).

[1146] Vezi Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 494.

o perioadă nehotărâtă. O eşuare a ameninţat întreaga acţiune[1147].

A doua perioadă a Conciliului de la Trident, s-a caracterizat prin autoritatea, pe care o poseda împăratul, în acel timp în culmea puterii sale. Această perioadă a avut ca urmare venirea la Conciliu nu numai a prelaţilor germani, ci şi a delegaţilor anumitor principi protestanţi şi ofensiva episcopatului spaniol sprijinit pe un plan complet de reforme[1148]. A doua parte a Conciliului (1551-1552), care cuprinde sesiunile (de la XI la XVI), a fost decisă, după voinţa Papei Julius al III-lea, prin bula *Cum ad tollenda* (14 noiembrie 1550), care porunceşte reluarea Conciliului de la Trident. În afară de decretele reformei, s-au reluat definiţiile privind Sacramentele, în mod special Euharistia, Pocăinţa şi Maslul. Războiul, care a survenit între împărat şi protestanţi, punea în pericol pe membrii Conciliului şi de aceea lucrările conciliare au fost din nou întrerupte[1149]. Contribuţia cea mai mare a lui Paul al III-lea (1534-1549) pentru un nou chip al Bisericii Catolice a fost că el a numit o comisie pentru a descrie un program de reformă şi el a convocat atunci Conciliul de la Trident, care să ia măsuri faţă de Reformă şi în acelaşi timp să definească credinţa Bisericii Catolice faţă de principiile Protestantismului. Cu toate că păstorirea lui Julius al III-

---

[1147] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 494.

[1148] Marc Venard, *La Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 311.

[1149] Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341.

lea (1550-1555) a fost o dezamăgire pentru partea reformatoare, majoritatea papilor de mai târziu din secolul al XVI-lea au acceptat reforma cu curaj, Paul al IV-lea (1555-1559), Pius al IV-lea (1559-1565), Pius al V-lea (1566-1572), Grigore al XIII-lea (1572-1585), Sixtus al V-lea (1585-1590) şi Clement al VIII-lea (1592-1605)[1150]. Participarea episcopatului german s-a ridicat la paisprezece părinţi, într-o adunare conciliară, care nu depăşea cincizeci de participanţi. Conciliul a ascultat declaraţiile lor, prin care ei cereau, ca problemele de credinţă controversate să fie supuse arbitrajului judecătorilor imparţiali desemnaţi prin concurs de Conciliu şi de principi protestanţi şi ca textele adoptate precedent să fie în întregime revizuite; ei prezentau Mărturisirile lor de credinţă, reluate din *Confesiunea de la Augsburg* şi tradiţiile importante ale naţiunii germane contra papalităţii. Conciliul a luat act de aceste declaraţii, a mulţumit oratorilor, dar nu a avut loc nici un dialog[1151]. Concepţiile papală şi imperială despre Conciliu erau divergente, ceea ce s-a arătat după victoria lui Carol V asupra protestanţilor germani, căci acum împăratul a

---

[1150] Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the Twentieth Century*, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1975, p. 216. Pentru activitatea acestor papi a se vedea: Claudio Rendina, *Papii. Istorie şi secrete*, Traducere şi note de Radu Gâdei, BIC ALL, Bucureşti, 2003, p. 643-689.

[1151] Marc Venard, *La Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 311. Episcopii spanioli au revenit la Conciliu mai hotărâţi decât niciodată pentru a face să prevaleze o reformă a curiei şi restaurarea puterilor episcopale contra intervenţiilor romane în materie (Marc Venard, *La Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 311-312).

obligat orașele evanghelice ale imperiului să fie de acord cu o participare la Conciliu, în așteptarea iluzorie că, printr-o decizie comună de reformă, ar putea să se restabilească unitatea Bisericii. El a avut o privire de ansamblu asupra acesteia, a cărei importanță Protestanții ca și Curia romană au atribuit-o deosebirilor de învățătură și pentru că a avut ca rezultat o înțelegere a Conciliului inconciliabilă cu pretenția primatului papal[1152]. Noul Papă Julius al III-lea a convocat Conciliul în 1551 din nou la Trident (nu la Bologna), spre a veni în întâmpinarea împăratului. Episcopii germani iau parte de asemenea, dar cei francezi nu au venit la Conciliu, la fel ca și englezii protestanți-național bisericești în 1545. În timp ce dezbaterile despre reformă nu au adus nici un progres pentru schimbarea practicii, s-a căzut de acord asupra decretelor dogmatice despre Taina Euharistiei, Taina Pocăinței și Taina Maslului[1153]. Convorbirile dinainte cu reprezentanții protestanților germani la Trident au eșuat de la început. Prin aceasta a fost clar, că nici un Conciliu de unire nu ar putea să existe. Victoria protestantă asupra lui Carol V și deosebirile acestuia față de Papă asupra realizării reformei Bisericii au condus la faptul că toți participanții principali și-au pierdut interesul pentru Conciliu, care după câteva luni a fost suspendat din nou. Acele puteri din Roma, care deja mai înainte au favorizat o reformă a Bisericii papale fără Conciliu, s-au impus cu Pontificatul lui Paul al IV-lea. Conciliul a părut a fi

---

1152 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 495.

1153 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 495.

superfluu[1154]. Reluarea Conciliului s-a făcut aşteptată aproape zece ani. Carol V, descurajat, a lăsat pe fratele său Ferdinand să încheie definitiv, cu Protestanţii, armistiţiul de la Passau, apoi pacea de la Augsburg (1555), care recunoaşte divizarea religioasă în imperiu. Împăratul a abdicat în 1556 şi fiul său Filip a continuat războiul împotriva Franţei şi împotriva Papei[1155]. La Roma, papalitatea s-a abătut de la Conciliu, Papa Julius al III-lea a murit în 1555, iar succesorul său Marcel II Cervini, vechi legat al Conciliului şi adept convins al reformei catolice, nu a făcut decât să treacă pe tronul pontifical[1156]. Noul Papă Pius al IV-lea, ales după un lung conclav, a fost un spirit moderat şi un politician abil. El a promis electorilor săi să convoace din nou Conciliul. Circumstanţele au fost favorabile pentru că Franţa şi Spania au pus capăt, după patruzeci de ani, războiului aproape neîntrerupt prin pacea de la Cateau-Cambrèsis (3 aprilie 1559). A fost nevoie, totuşi, de doi ani de negocieri, până ce Conciliul să poată să se reunească. Principala problemă a fost aceea dacă se va convoca un nou Conciliu sau se va continua acela care trena după 1545. Nu numai Protestanţii, ci şi împăratul Ferdinand şi curtea Franţei erau pentru prima soluţie. Totuşi, Papa, susţinut de Spania a tranşat în favoarea celei de-a doua soluţii şi Conciliul

---

1154 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 495-496.

1155 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 312.

1156 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 312.

sfârşeşte prin a se redeschide la Trident, la 18 ianuarie 1562, pentru a ţine a douăzeci şi şaptea sa sesiune[1157].

Papa Pius al IV-lea, a convocat a treia oară Conciliul la 29 decembrie 1560 prin bula *Ad Ecclesiae regimen.* Prin urmare, a început ultima peioadă, care va dura din 1562 până în 1563, ea cuprinzând sesiunile XVII până la XXV. În timpul acestor sesiuni, sinodalii se vor pune de acord asupra învăţăturii despre Sacramente şi asupra unor probleme de credinţă importante şi se va consacra mult timp lucrărilor privind reforma. Într-adevăr, părinţii au examinat serios toate problemele vieţii şi disciplinei bisericeşti urmând principiul, care poate fi rezumat în aceste cuvinte: „Mântuirea sufletelor să fie legea supremă"[1158]. Când Conciliul s-a întrunit la Trident după zece ani, atunci aceasta a depins de faptul, că Papa ar fi folosit acum ca mijloc politica Bisericii sale. Pius al IV-lea a fost deschis pentru o mentalitate a reformei moderate. Constelaţia politică în Europa s-a schimbat, deoarece Papa nu s-a mai aflat mai mult decât împăratul ca putere principală (şi apoi ca sprijin al reformei), ci au fost trei puteri egale Franţa, Spania şi Germania[1159]. Reforma a fost între timp fixată mai departe (în teritoriile germane, Anglia şi Scoţia, ca şi în Danemarca şi Suedia), pentru că Papa nu a ţinut seama de o participare posibilă la Conciliu

---

1157 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire,* Paris, 1994, p. 312.

1158 Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, 1994, p. 1341-1342.

1159 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 496.

a Protestanților[1160]. Când după dificultăți considerabile în pregătire, Conciliul s-a deschis la începutul anului 1562 cu ocupația militară mai mare decât mai înainte, lucrarea sa a fost amenințată să nu reușească din cauza disensiunilor privind ministeriul episcopal și a concepțiilor deosebitoare despre reforma clerului. Cu toate acestea decretele importante despre potirul laicilor și jertfa Euharistiei au fost adoptate. Totuși, lucrarea Conciliului s-a blocat printr-o criză lungă de o lună, pe care noul președinte Morone al Conciliului, un reformator convins, a putut să o învingă printr-o diplomație iscusită. Prin aceasta Conciliul a fost salvat[1161]. Sosirea francezilor, aproximativ douzeci de episcopi conduși de Cardinalul Charles de Lorraine, risca să crească în mod periculos tabăra anticurială. Abilitatea legaților și a Cardinalului Giovanni Morone, care au câștigat pentru cauza lor pe cardinalul de Lorraine, va birui opoziția și decretele reformei votate în a douăzeci și treia sesiune (15 iulie 1563) au liniștit temerile Curiei[1162]. Conciliul a adoptat, în toamna anului 1563, o serie de texte dogmatice ca și disciplinare, a confirmat, în mod deosebit, toate decretele după 1546 și le-a dat lui Pius al IV-lea spre confirmare. Realizarea sa istorică a constat în aceea că lucrarea sa, cu toate conflictele, a putut fi îndeplinită și încă odată importanța elementelor conciliare din Biserica Catolică s-a făcut conștientă (cel puțin pentru 300 respectiv 400 de ani), chiar dacă în același timp dominanța

---

1160 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 496.

1161 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, p. 496-487.

1162 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 313.

elementelor papale s-a confirmat[1163]. Conciliul a fost presat să se termine. A douăzeci şi patra sesiune (11 noiembrie 1563), consacrată căsătoriei, votează un text important, dar a douăzeci şi cincea sesiune din 4 decembrie 1563, expediază rapid un număr de puncte de vedere contestate de Protestanţi şi de reforme diverse, după care, aclamaţiile solemne celebrează încheierea Conciliului. Dar, cel mai important lucru, unitatea Conciliului de la Trident s-a manifestat prin faptul că în această şedinţă de închidere toate canoanele şi decretele votate sub Papa Paul al III-lea, sub Papa Julius al III-lea şi sub Papa Pius al IV-lea au fost reluate şi aprobate în totalitate. Opera Conciliului formează deci un ansamblu indivizibil[1164].

La ultima sesiune, în zilele de 3 şi 4 decembrie 1563, au fost prezenţi 199 de cardinali, arhiepiscopi şi episcopi, trei patriarhi, şapte stareţi, şapte generali de ordine religioase, precum şi 39 de procurori ai episcopilor absenţi. Toţi aceşti părinţi au semnat toate decretele Conciliului. Papa Pius al IV-lea a aprobat oficial Conciliul prin bula *Benedictus Deus* (purtând data de 26 ianuarie 1564, dar publicată de fapt în 30 mai 1564) şi şi-a asumat grija în acelaşi timp de a edita decretele conciliare la Roma prin A. Manuce. Toate ediţiile posterioare, nenumărate până în zilele noastre, au urmat această primă ediţie[1165]. Prin bula

---

[1163] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit, p. 497.*

[1164] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire,* Paris, 1994, p. 313.

[1165] Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2, Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, 1994, p. 1342.

Benedictus Deus, datată din 26 ianuarie 1564, dar publicată în realitate la 30 iunie, după consultarea sfântului Colegiu, Papa confirmă întreaga operă a Conciliului. Apoi, el constituie o comisie de cardinali însărcinați să-i urmărească aplicarea. În noiembrie 1564, el stabilește o formulă de Mărturisire de credință rezumând întreaga doctrină definită de Conciliu, pentru care trebuia să se depună jurământ public de către toți preoții și învățătorii Bisericii Catolice[1166]. În această Mărturisire de credință impusă de Papa Pius al IV-lea, prin bula *Injunctum Nobis*, din 13 noiembrie 1564, Biserica Catolică este denumită și individualizată ca Biserica Romano-Catolică[1167].

CAPITOLUL II

DOGMELE BISERICII ÎN DECRETELE CONCILIULUI DE LA TRIDENT

Confesionalizarea Catolicismului contemporan a fost susținută fundamental în deosebirile de învățătură, care au făcut o delimitare față de Reforma protestantă de natură dogmatică ca și juridică. Împreună cu decretele papale, dogmele hotărâte de Conciliul de la Trident (1545-1563), au dezvoltat o lucrare relevantă. Ele au format fundamentul teologic și disciplinar al Contrareformei cu

---

[1166] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 313.

[1167] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 640-641.

postulatul unei înnoiri bisericeşti (şi prescripţii corespunzătoare). Conciliul a adus, pentru clarificarea identităţii catolice, o precizare magisterială în domeniul etic, care a fost legată de tradiţia medievală şi care în acelaşi timp s-a dezvoltat în continuare printr-o formalizare limpede (mai întâi în punctele, în care incertitudinea dogmatică a criticii reformatoare a împiedicat un punct de sprijin)[1168]. Decretele dogmatice definesc o iconomie care are ordinea sa. Cel care le scoate în evidenţă, cu o siguranţă perfectă a exigenţei religioase, de la începerea lucrărilor Conciliului, este Marcello Cervini. După primele date despre păcatul originar urmează căile mântuirii, adică opera harului. Misterul eliberării sau integrării omului odată luminat în lumina deplină, teologia celor şapte Taine, apoi soteriologia care este grandioasă[1169]. Prin aceasta, s-a îngustat, pe de o parte, spaţiul de acţiune de până acum al părerilor teologice, lăsând acestora însă, prin neclaritatea dogmatică, posibilitatea diferenţelor remarcabile. Dogmele de la Trident au fost fixate în interesul lor primar, pentru a întâlni învăţăturile reformatoare printr-o condamnare fundamentată, la fel ca şi un cadru pentru decizia ne-catolicilor, în timp ce ele formulează, în mod fundamental universal, specificul catolic[1170]. Deoarece Papa s-a reţinut de la interpretarea autentică şi comentariul lui a fost interzis teologilor neautorizaţi, în practica învăţăturii şi

---

[1168] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 498.

[1169] Alphonse Dupront, *Le Concile de Trente, Le Concile et les Conciles*, Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 231.

[1170] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 498.

propovăduirii a fost delimitată lucrarea lui directă normativă. Totuşi, dogmele de la Trident şi-au păstrat până în prezent o importanţă remarcabilă, în special în convorbirile cu Biserica Evanghelică[1171]. Mult timp istoricii au avut tendinţa să dea mai multă importanţă operei disciplinare a Conciliului de la Trident, ca şi operei sale doctrinare, dar această poziţie a fost după aceea revizuită puţin, posibil prin faptul că evoluţiile observate în Catolicismul roman cu şi după Conciliul Vatican II, precum şi curentul ecumenist, au făcut să apară mai clar deschiderea, şi în acelaşi timp caracterul dat din punct de vedere istoric, al hotărârilor dogmatice luate la Conciliu de la Trident[1172]. În echilibrul dintre tradiţia romană şi nevoile timpului, catolicitatea romană începe la Trident, ca şi această „monarhie spirituală", în care Roma defineşte de-a lungul secolelor moderne, cu principiile şi formele unui absolutism temporal, prezenţa extraordinară a unei puteri spirituale unice şi o unitate a religiei[1173].

Opera doctrinară a Conciliului de la Trident a fost concepută în mod esenţial ca răspuns la tezele protestante. Prin urmare, nu trebuie să se caute aici o expunere completă, nici echilibrată a credinţei catolice, căci ceea ce nu a fost contestat de marile Mărturisiri de credinţă luterane şi reformate nu s-a formulat. Conciliul nu a spus nimic, de exemplu, despre Treimea dumnezeiască, nici despre misterul Întrupării, nici despre Învierea lui Hristos.

1171 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 498.

1172 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 315.

1173 Alphonse Dupront, *Le Concile de Trente, Le Concile et les Conciles*, Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 236.

Dar, în calitate de replică dată Protestanţilor, programul urmat este foarte metodic[1174].

1. Decretul despre Cărţile Sfinte şi Tradiţiile apostolice

Conciliul s-a resemnat, ca hotărârea din 22 ianuarie 1546, să trateze Dogma şi Reforma în acelaşi timp, de fapt nu într-un decret alcătuit, dar s-ar fi preocupat de acestea în realitate. La 7 februarie s-a stabilit totuşi mai mult printr-o apreciere teologică să se ţină o conferinţă despre principiul formal al credinţei şi în congregaţia generală din zilele următoare s-a stabilit Sfânta Scriptură a ambelor testamente ca „fundament necesar" al lucrării sale dogmatice. Acest fundament este necesar deoarece apartenenţa cărţilor sigure ale Sfintei Scripturi la canon s-a arătat fără îndoială, apoi s-a oferit de asemenea ocazia, să se fundamenteze metodic Tradiţia Bisericii şi hotărârile Conciliilor universale[1175]. „Conciliul de la Trident dă, în programarea primelor sale sesiuni, metodologia lucrării sale. A treia sesiune, prima se angajează pe teren doctrinar, este consacrată „receptării Simbolului de credinţă universală". A patra sesiune va prezenta decretul despre „receptarea cărţilor sfinte şi tradiţiilor apostolilor". Aceste două decrete reiau elemente ale metodologiei tradiţionale deja evocate, căci Conciliul înţelege să urmeze „exemplul Părinţilor", dar le formalizează într-o manieră nouă şi fac obiectul unei tratări prealabile a problemelor

---

[1174] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile du Trente*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, p. 315.

[1175] Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient. Band II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Verlag Herder, Freiburg, 1957, p. 42.

dogmatice"[1176]. Jaroslav Pelikan analizează reacția romano-catolică la Reforma protestantă și pleacă de la pluralism la definiția doctrinei. „Ca și celelalte Mărturisiri de credință din secolul al XVI-lea, definiția trăsăturii specifice romano-catolice la Conciliul de la Trident se deschide cu o declarație relativă la problema autorității și mai precis, despre o definiție a canonului biblic. Polemiștii protestanți au redeschis acest dosar, pe care noile cercetări filologice le-ar fi complicat și aici s-ar adăuga prezența dezolantă în sânul tradiției bisericești admise a unui „dublu canon" veterotestamentar, al cărui cei doi reprezentanți opuși erau Fer. Ieronim și Fer. Augustin"[1177].

În timpul primei perioade (1545-1547) a Conciliului de la Trident au fost tratate problemele puse de Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, s-a definit raportul lor, s-au enumerat cărțile Canonului Vechiului și Noului Testament și în sfârșit Conciliul s-a pronunțat asupra valorii Vulgatei, traducerea latină în folosință[1178]. Sinodul de la Trident

---

[1176] Bernard Sesboüé. *De Trente à Vatican I: Un nouvel age de la théologie*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, 1996, p. 134.

[1177] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 274. Conciliul de la Florența din 4 februarie 1441, a adoptat o listă oficială a cărților canonice, care păreau că trebuie să constituie autoritatea, dar având în vedere confuzia care domnea în textul decretelor acestui conciliu, nu a fost cu totul sigur că deciziile sale cu privire la canonul Scripturii ar avea putere de lege, deși darea de seamă cea mai detaliată a Conciliului de la Trident raportează că „toată lumea este de acord asupra faptului că lista cărților canonice adoptată la Conciliul de la Florența trebuie să fie în mod simplu acceptată (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, p. 274).

[1178] Henri Rondet, S.J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 251-252.

stabilește că Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție au o autoritate de valoare egală pentru credința creștină. Astfel, „Primul decret: receptarea Cărților sfinte și tradițiilor Apostolilor", al Sesiunii a IV-a din 8 aprilie 1546, afirmă următoarele: „Sfântul Conciliu universal și general de la Trident, legitim reunit în Duhul Sfânt, sub președinția celor trei legați ai Scaunului apostrolic, păzește întotdeauna în fața ochilor cuvântul, suprimând erorile, să păstreze în Biserică puritatea însăși a Evangheliei, care, făgăduită înainte prin profeți în Sfintele Scripturi, a fost proclamată apoi verbal de Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a poruncit apoi ca să fie predicată la toată făptura de apostolii săi ca izvor al întregului adevăr mântuitor și al întregii reguli morale. Se vede clar că acest adevăr și această regulă sunt conținute în cărțile scrise și în tradițiile nescrise care, primite de apostoli din gura lui Hristos însuși sau transmise din mână în mână de apostoli sub dictarea Duhului Sfânt, au ajuns până la noi. Astfel, urmând exemplul Părinților ortodocși, același sfânt Conciliu primește și venerează cu același sentiment de evlavie și același respect toate cărțile atât ale Vechiului Testament cât și ale Noului Testament, pentru că Dumnezeu este autorul unic al unuia și al celuilalt, precum și tradițiile privind atât credința cât și moravurile, care vin din gura lui Hristos sau dictate de Duhul Sfânt și păstrate în Biserica universală printr-o succesiune continuă"[1179]. Definiția dată de Conciliu a fost concentrată aici în

---

[1179] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1351; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1501; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 77-78.

întregime pe fraza care se încheie prin anatemă. Ea are ca obiect canonul Sfintelor Scripturi şi existenţa tradiţiilor. Din definiţia conciliului de la Trident, Conciliul Vatican va trage mai târziu consecinţa logică, adică dogma inspiraţiei Scripturii[1180]. Dacă ne întoarcem acum la decretele doctrinare ale Conciliului de la Trident, trebuie mai întâi să observăm atitudinea lor faţă de Sfintele Scripturi şi Tradiţie (sesiunea IV). Notăm la început coordonarea completă dintre cele două. Conciliul primeşte Sfintele Scripturi şi tradiţiile Bisericii „cu acelaşi sentiment de cinstire". Sfintele Scripturi au ca autor al lor pe Dumnezeu; tradiţiile au fost „inspirate de Hristos sau de Sfântul Duh". Opoziţia faţă de această coordonare a Tradiţiei cu Scriptura a fost zadarnică. Conciliul a recunoscut în mod distinct tradiţiile bisericeşti, fiind inspirate cu adevărat, ca şi Scripturile, precum şi de o valoare egală[1181].

Conciliul de la Trident, în definirea textului Sfintei Scripturi, a plecat de la afirmaţia Reformatorilor despre *sola Scriptura* şi a fixat conţinutul autentic al textului biblic, menţionând toate cărţile canonice inclusiv pe cele respinse de protestanţi, cum sunt Cartea lui Tobit, Cartea lui Baruh şi Cartea întâia şi a doua a Macabeilor, Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov, Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iuda, în schimb Cartea

---

[1180] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les Documents originaux*. Tome X, Paris, 1938, p. 22, 23.

[1181] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 431.

3 şi 4 ale lui Neemia au fost excluse din canon[1182]. După enumerarea cărţilor sfinte, Conciliul afirmă că: „Dacă cineva nu recunoaşte aceste cărţi ca sfinte şi canonice în totalitatea lor, cu toate părţile lor, după cum există tradiţia de a le citi în Biserica universală şi că ele se află în vechea ediţie a Vulgatei latine; dacă dispreţuieşte în cunoştinţă de cauză şi deliberat tradiţiile susnumite, să fie anatema"[1183]. Conciliul făcând apel la tradiţie stabileşte că Vulgata este traducerea autentică. Cărţile apocrife ale Vechiului Testament sunt deci recunoscute. Încercarea de a coordona Scriptura şi Tradiţia aici, ca întotdeauna, rezultă într-o subordonare actuală a primei faţă de a doua, dar ea poate acum să fie pe drept susţinută pentru că Biserica a mers jumătate din drum în direcţia corectă[1184].

Jaroslav Pelikan face o paralelă între principiul protestant *sola Scriptura* şi învăţătura catolică despre autoritatea Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii.

„Pentru majoritatea Reformatorilor, problema stabilirii canonului, în măsura în care ea punea problema doctrinară a autorităţii mai mult decât problema istorică a atribuţiei textelor, făcea parte din doctrina afirmaţiei *sola Scriptura*, chiar dacă competenţa Bisericii în acest domeniu părea că trebuie să excludă o asemenea doctrină. Pentru apărătorii

---

[1182] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563), Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*. Sous direction de G. Alberigo, Paris, 1994, p. 315.

[1183] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1353; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1504; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 79.

[1184] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 432.

credinţei romano-catolice înainte şi în timpul Conciliului de la Trident, *sola Scriptura* era punctul de doctrină pus în joc în dezbaterile despre canon. Catalogul conciliar al cărţilor biblice făcând parte din canon se înscria, dogmatic şi redacţional, în cadrul unei declaraţii fondând, contra principiului *sola Scriptura*, autoritatea Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii"[1185]. Autoritatea Bibliei fiind formulată, Conciliul refuză să admită că tot conţinutul credinţei ar fi cuprins numai în Scriptură. Aceasta trebuie să fie completată de „tradiţiile nescrise", în care Biserica este depozitară. Mai întâi trebuie să se noteze acest plural, pe care posteritatea a avut tendinţa să-l uite, în folosul unei distincţii între Tradiţia, noţiune teologică concepută ca una din „izvoarele" Revelaţiei şi tradiţiile, ansamblul riturilor şi credinţelor acumulate în cursul istoriei Bisericii. Conciliul de la Trident vorbeşte de tradiţii, dar pentru a reţine o concepţie foarte restrictivă. Renunţând la o definiţie largă, care ar fi înglobat toate „tradiţiile bisericeşti" pe care Biserica, în cursul secolelor, le-ar fi păstrat sub conducerea Sfântului Duh, părinţii, în canonul 1 al sesiunii IV, au adoptat o formulă mult mai limitată[1186]. Astfel în canonul I al sesiunii a IV-a a Conciliului de la Trident se afirmă că: „Sfântul Conciliu ecumenic şi universal de la Trident... păstrează totdeauna în faţa ochilor cuvântul de a suprima ereziile şi a apăra puritatea Evangheliei în Biserică. Prin profeţi această Evanghelie a fost făgăduită mai întâi în Sfintele Scripturi şi a fost proclamată apoi verbal de Domnul nostru Iisus Hristos,

---

[1185] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 274-275.

[1186] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 316.

Fiul lui Dumnezeu, care a poruncit apoi apostolilor săi să o predice la întreaga creatură ca izvor al oricărui adevăr mântuitor şi al oricărei reguli morale"[1187]. Conciliul a eliminat din textul supus aprobării o expresie partim... partim, care părea să facă din Scriptură şi din tradiţiile orale, două căi independente ale Revelaţiei. Conciliul conferă autoritate în materie de credinţă tradiţiilor apostolice şi nu numai bisericeşti, pe care credincioşii le-au primit „cu acelaşi sentiment de evlavie", căci toate au originea lor în învăţătura lui Hristos[1188]. Conciliul evită să enumere aceste tradiţii şi fără îndoială nu a avut o vedere foarte clară. Teologul de astăzi este sensibil, pe bună dreptate, în cel mai rău caz la o definiţie, care ar putea să liniştească prejudecăţile apărute la Protestanţi împotriva noţiunii catolice de tradiţie. Dar istoricul este obligat să spună că formularea restrictivă adoptată la Trident nu a fost impusă nicidecum în Dogmatica catolică pentru că, din 1564, în Mărturisirea de credinţă a lui Pius IV, propoziţia „canonizată" de papă este aceasta, „Eu admit ferm tradiţiile apostolice şi bisericeşti, şi toate celelalte practici şi instituţii ale Bisericii Catolice"[1189]. „În sfârşit Conciliul refuză să întocmească lista tradiţiilor, atunci când el o face pentru cărţile Sfintei Scripturi. Dezacordul este flagrant. Mai mulţi episcopi au recomandat

---

[1187] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1501; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 77.

[1188] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire,* Paris, 1994, p. 316.

[1189] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* p. 316-317.

Conciliului să nu numească tradiţiile în detaliu, pentru că este foarte dificil să le inventarieze. Trebuia să se vorbească „în general" enumerarea lor fiind „periculoasă". Conciliul afirmă numai că „există tradiţii" după cuvântul lui Cervini"[1190]. Conciliul de la Trident invocă Tradiția apostolică pentru susținerea învăţăturilor sale în cadrul sesiunilor. „Într-adevăr din cauza acestei reguli de credinţă care vine din tradiţia apostolilor ca şi copiii, care nu au putut să săvârşească încă vreun păcat, sunt totuşi cu adevărat botezaţi pentru iertarea păcatelor, pentru ca să fie purificaţi prin renaştere, ceea ce ei au contractat prin naştere"[1191]. Jaroslav Pelikan precizează că: „Totuşi, nici criticii acestui decret, nici apărătorii săi nu au luat întotdeauna suficient apărarea faptului că aceasta era „Tradiţia apostolică", căreia Conciliul îi atribuia în ultimă instanţă o asemenea autoritate. De asemenea, unii reclamă o clarificare a acestei noţiuni a „Tradiţiei apostolice", cu evoluţia şi dezvoltarea credinţei Bisericii. Alţii asociau indistinct definiţia celor două voinţe ale lui Hristos, aşa cum a fost formulată la Sinodul de la Constantinopol (681) şi „tradiţia" care făcea din Sf. Ana, mama Fecioarei

---

[1190] Bernard Sesboüé, *De Trente à Vatican I: un nouvel age de la théologie. De l'apologétique a l'émergence du „magistère vivant"*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, Desclée, 1994, p. 143.

[1191] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1357,1359; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Auflage, Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1514; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 228.

Maria"[1192]. Mai presus de toate, disputele asupra principiului *sola Scriptura* din secolul al XVI-lea, ca şi celelalte dispute anterioare, aveau să atragă atenţia asupra acestei probleme că Revelaţia nu era decât în Scriptură şi asupra statutului pretinselor tradiţii, care erau nebiblice sau postbiblice, dar nu antibiblice. Altfel spus, după formula unui episcop al Conciliului de la Trident: „Dacă voi credeţi în Sfânta Scriptură, care a fost redactată de mâna evangheliştilor şi a apostolilor, pentru ce nu credeţi vocea dumnezeiască, care a fost transmisă prin gura Bisericii?". Un proiect al decretului supus Conciliului avea această frază: "Adevărul Evangheliei este cuprins în parte (partim) în Cărţile sfinte, în parte (partim) în tradiţiile nescrise"[1193]. „Formula „partim... partim" a fost înlăturată, în ultimul moment la cererea minorităţii (Bonucci, Bertano). Conciliul a refuzat deci să se angajeze asupra modului în care Scripturile şi Tradiţia compun ansamblul. Două interpretări teologice sunt deci legitime: se poate interpreta textul în sensul lui „partim... partim", după o cantitate complementară şi se poate de asemenea să se gândească că totalitatea credinţei este transmisă pe două căi având fiecare modalitatea lor proprie. Atunci este vorba despre o calitate complementară, după dialectica scrisului şi oralului. Toate adevărurile revelate sunt cuprinse în Sfânta Scriptură, ale cărei tradiţii reprezintă o cale de interpretare vie şi comunitară. Aceasta era deja

---

[1192] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 275.

[1193] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 275.

interpretarea teologilor ca Lunello și Lejay”[1194]. Substituirea formulei „Cărțile sfinte și tradițiile nescrise” cu formula inițială face mai general acceptabil textul final, care păstra de asemenea menționea unui „același sentiment de evlavie și cinstire”, dar acest „și” putea să fie înțeles ca un sinonim al formulei „în parte... în parte”, sau putea să însemne că adevărul Evangheliei era în întregime cuprins în Scriptură și în mod simplu explicat de tradiția ulterioară. Cu acest decret, Conciliul definește de asemenea propria sa metodă, care urma să consiste, după cum s-a spus într-o altă sesiune, în a scoate învățătura sa „din Sfânta Scriptură, tradițiile apostolice, conciliile aprobate, constituțiile și autoritățile Suveranilor Pontifi și ale Sf. Părinți, în sfârșit din consensul Bisericii Catolice”, din toate instanțele reunite, dacă este posibil, și nu numai din anumite dintre ele la nevoie[1195]. După Conciliul de la Trident, interpretarea Sfintei Scripturi aparține Bisericii. Conciliul „pentru a stăpâni spiritele neascultătoare, declară că nimeni, în lucrurile credinței sau ale moravurilor privind edificiul credinței creștine, nu trebuie, sprijinindu-se pe judecata sa singură, să îndrăznească să interpreteze Sfânta Scriptură deturnând-o către sensul său personal, mergând contra sensului, care a fost ținut și care se ține de mama noastră sfântă, Biserica, căreia îi revine să judece sensul și interpretarea adevărate ale Sfintelor Scripturi sau mergând încă împotriva consensului unanim al Părinților,

---

[1194] Bernard Sesboüé, *De Trente à Vatican I: un nouvel age de la théologie. De l'apologétique a l'émergence du „magistère vivant"*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, Desclée, 1996, p. 146.

[1195] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 276-277.

tot astfel şi interpretările de acest fel nu trebuie să fie niciodată publicate"[1196].

Textul decretului despre „Receptarea Cărţilor sfinte şi tradiţiilor apostolilor", se termină printr-un canon purtând o dublă anatemă contra acelora, care refuză totul sau în parte din Scripturi, aşa cum ele se găsesc în Vulgata şi acelora, care nu dau importanţă tradiţiilor apostolice. O ultimă frază revine asupra metodei doctrinare a Conciliului[1197]. După episcopul Pietro Bertano (+1558), teolog şi cardinal dominican, Vulgata latină a fost acceptată ca versiunea „veche", care „avea autoritate", dar el adaugă prin urmare că aceasta nu implica faptul că a trebuit să fie respinsă. Astfel, a fost supusă dezbaterii, problema comportând formula: „ o singură ediţie veche şi comun recunoscută în fiecare limbă, adică în greacă, în ebraică şi în latină)", ceea ce pare să semnifice faptul că cuvântul „vulgata" nu desemnează în mod unic versiunea latină purtând acest nume. Dar, mai mulţi părinţi ai Conciliului nu au fost de acord ca să se facă menţiunea celorlalte limbi[1198].

Al doilea decret al aceleaşi sesiuni are drept obiect tradiţia latină veche a Bibliei, numită Vulgata, urcând în

---

[1196] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1353; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 79-80; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum* et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1507.

[1197] Bernard Sesboüé, *De Trente à Vatican I: un nouvel age de la théologie. De l'apologétique a l'émergence du „magistère vivant"*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Paris, Desclée, 1996, p. 148.

[1198] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 308.

ansamblul său la Fer. Ieronim[1199]. „Al doilea decret: ediția Vulgatei și maniera de a interpreta Sfânta Scriptură", din 8 aprilie 1546, al sesiunii a IV-a a Conciliului arată că: „Mai mult, același Conciliu sfânt a considerat că ar putea să fie de o mare folosință pentru Biserica lui Dumnezeu să se știe, dintre toate edițiile latine ale Cărților sfinte, care sunt în circulație, aceea care trebuie să se țină ca autentică. De asemenea, el stabilește și declară că vechea ediție a Vulgatei, aprobată în Biserică de folosirea îndelungată de atâtea secole, trebuie să fie ținută autentică în lecțiile publice, discuțiile, predicile și explicațiile și nimeni să nu aibă îndrăzneala sau trufia de a o respinge sub orice pretext ar fi"[1200].

Contestarea protestantă a importanței dogmatice a Tradiției bisericești a fost de la începutul Reformei o temă centrală, deoarece a fost vorba despre elementul esențial al învățăturii catolice. De aceea, Conciliul a consacrat acestei teme, în 1546, primul decret al său. S-a voit să se opună principiului evanghelic al Scripturii, punctul de vedere catolic, în care nu a existat contradicție între Biblie și Biserică, între Revelația dumnezeiască și învățătura bisericească. Prin aceasta s-a voit în același timp să se

---

[1199] Bernard Sesboüé, *De Trente à Vatican I: un nouvel age de la théologie. De l'apologétique a l'émergence du „magistère vivant"*, în Bernard Sesboüé, S. J., et Christoph Theobald, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, p. 150.

[1200] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1353; H. Denzinger, A.- Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1506; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 79.

definească principiile lucrării sale mai departe[1201]. Din lipsă de timp nu s-a tratat în mod special problema neclară a autorității învățăturii Bisericii, totuși s-a dat în schimb cu expunerile despre acțiunea în continuare a Tradiției apostolice orale în Biserica catolică, un punct important de sprijin. De asemenea, pentru noțiunea de tradiție până acum neclară nu s-a dat nici o definiție clară și raportul acesteia cu Sfânta Scriptură ar fi fost adesea determinat, pentru că părerea discutată înainte a reușit să rămână, ambele sunt două izvoare ale Revelației de aceeași valoare și Biblia singură nu este suficientă pentru găsirea adevărului[1202]. Decretul de învățătură oferă o formulă de interpretare: izvorul întregului adevăr din punct de vedere dogmatic, etic și disciplinar este Evanghelia revelată de Iisus Hristos și propovăduită de apostoli, care în formă dublă este transmisă, în Cărțile biblice și în Tradiția orală, acestea aparțin împreună ca fiind de aceeași valoare, deoarece ambele cuprind Evanghelia[1203].

Confesionalizarea Bisericii Romano-Catolice s-a manifestat înainte de toate în schimbarea chipului Bisericii. Dimpotrivă, în învățătura despre Tradiție este de observat o schimbare clară, care anunță urmări importante pentru înțelegerea Bisericii. Caracterul contrareformator al Conciliului de la Trident trebuie gândit în mod deosebit cu această ocazie. În această problemă, Reforma a pus

---

1201 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 498.

1202 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 498.

1203 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 498-499.

structura fundamentală a ființei Bisericii medievale despre origini. Definiția ei despre Biserică a relativizat principial chipul organizatoric de până acum al acesteia și l-a lăsat să constea mai mult în propovăduirea Cuvântului și administrarea Sacramentelor ca, condiții fundamentale elementare ale existenței bisericești[1204]. Prin aceasta Tradiția este valabilă ca fundament al învățăturii dogmatice despre mântuire, unde a fost esențială, pentru că ea a fost declarată păstrată continuu în Biserica Catolică, iar tradițiile sunt considerate de aceeași evlavie și cinstire cu Cărțile biblice. Un decret de învățătură completat a stabilit conform cu aceasta, că interpretarea autentică a Scripturii trebuie să se orienteze după interpretarea aceea, pe care Biserica a reprezentat-o permanent[1205]. Magisteriul bisericesc învățătoresc a fost denumit ca instanța hotărâtoare cu monopolul interpretării Scripturii și Tradiției și s-a stabilit clar că dogmele, ca concretizare a adevărurilor Revelației transmise în Biserică, revendică valabilitate universală. În măsura în care o contrazicere fundamentală față de Reformă s-a fixat, consecința gravă a fost pentru eclesiologie și viața bisericească[1206].

1204 Wilhelm Dantine, *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus*, în Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 425-426.

1205 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 499.

1206 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 499.

După tratarea problemei izvoarelor Revelației, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Conciliul de la Trident a trecut la probleme controversate și mai puțin abordabile ca problema îndreptării sau justificării. Astfel, Conciliul a formulat învățătura catolică despre păcatul originar și urmările sale, vizând două feluri de adversari, pe de o parte, optimismul excesiv al umaniștilor, cărora se alinia Zwingli, și pe de altă parte, pesimismul novatorilor, care exagerau neputința naturii căzute și refuzau să vorbească despre natură, totul fiind harul și opera lui Dumnezeu[1207].

2. Decretul despre păcatul originar

În sesiunile V și VI, Conciliul de la Trident definește doctrina cu privire la păcatul originar și la justificare. În legătură cu prima, Conciliul afirmă, contra pelagienilor și contra lui Erasmus că păcatul originar nu este numai imitarea păcatului lui Adam, ci că acesta este consecința ereditară[1208]. Conciliul afirmă, de asemenea, contra lui Luther, că păcatul originar nu se confundă cu *concupiscența*, aceasta nu este decât o înclinare spre păcat, caracterizează o natură căzută, dar nu iremediabil alterată. Pe scurt, primul păcat al lui Adam se transmite tuturor oamenilor, care se nasc lipsiți de dreptatea originară, dar prin meritul lui Iisus Hristos, ei sunt curățați prin Botez, care nu le lasă lor decât concupiscența, împotriva căreia, prin mijlocirea harului lui Dumnezeu, ei pot lupta

---

[1207] Henri Rondet, S.J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 252.
[1208] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 317.

biruitori[1209]. Având în vedere această ocazie, Conciliul reia câteva canoane vechi îndreptate împotriva lui Pelagiu, adăugând că păcatul originar în noi nu se identifică cu concupiscenţa, care rămâne după Botez. Aceste texte privesc necesitatea Tainei Botezului şi eroarea anabaptiştilor[1210]. „Sfântul Conciliu ecumenic şi universal de la Trident, legitim reunt în Sfântul Duh sub preşedinţia celor trei legaţi ai Scaunului apostolic, vrea să întreprindă să aducă pe cei care greşesc şi să întărească pe cei care se clatină. De asemenea, urmând mărturia Sfintei Scripturi, a Sfinţilor Părinţi şi a Sinoadelor aprobate, precum şi judecata şi acordul Bisericii însăşi, el hotărăşte, mărturiseşte şi declară ceea ce urmează cu privire la păcatul originar. Dacă cineva nu mărturiseşte că primul om, Adam, după ce a încălcat porunca lui Dumnezeu în rai, a pierdut imediat sfinţenia şi dreptatea, în care el a fost aşezat şi a atras, prin insulta care constituia această neascultare, mânia şi indignarea lui Dumnezeu şi, prin urmare, moartea cu care el a fost ameninţat de Dumnezeu şi cu moartea ţinerea sub puterea celui care apoi a deţinut stăpânirea morţii, adică a diavolului; şi că prin această insultă care constuia această neascultare Adam în întregime în trupul său şi în sufletul a fost schimbat într-o stare rea, acela să fie anatema”[1211].

[1209] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, p. 317. În ciuda unui mare număr de Părinţi, Conciliul refuză să definească dogmatic imaculata concepţie a Fecioarei Maria, mulţumindu-se asupra acestui punct să trimită la o constituţie a Papei Sixt IV (Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, p. 317.

[1210] Henri Rondet, S.J., *Histoire du Dogme, Paris, 1970, p. 252.*

[1211] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf,

Sesiunea V a stabilit doctrina despre păcatul originar. Aici, de asemenea, principiile contrare ale şcolilor opuse au fost evidente, o parte dorind să localizeze păcatul originar în concupiscenţă, în timp ce cealaltă parte considerându-l ca lipsa dreptăţii. Subiectul a fost imediat complicat de problema relaţiei Fecioarei Maria cu păcatul originar[1212]. „În legătură cu învăţătura despre păcatul originar, de asemenea, secolul al XVI-lea a lăsat multe probleme fără răspuns. Părinţii au scris în mod abundent despre acest subiect, dar nu au ştiut să dea o definiţie obligatorie. Precedentele Concilii, regionale mai ales decât ecumenice, au promulgat decrete asupra problemei, fără ca totuşi să găsească o reglementare definitivă. De asemenea, părea să existe un larg consens asupra ortodoxiei doctrinei augustiniene, depozitată în documentele oficiale, atât din partea romano-catolicilor, cât şi a protestanţilor, dar aceasta a fost insuficientă pentru a evita profunde divergenţe"[1213].

După Conciliul de la Trident, chiar dacă dreptatea originară a fost pierdută prin căderea în păcat, libertatea voinţei nu s-a distrus prin aceasta, ci numai a fost slăbită. Pofta păcătoasă, *concupiscentia*, există, de asemenea, la cei botezaţi, dar nu ca păcat în sine, ci ca scânteie a

---

Paris, 1994, p. 1355, 1357; H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, *Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1510-1511; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 226-227.

1212 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 432.

1213 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La reforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 276.

păcatului, adică înclinarea spre păcat. Definiţia păcatului originar este o presupunere a învăţăturii tridentine despre justificare[1214]. „În cadrul atacului lor contra *neo-pelagianismului*, Reformatorii ţineau să califice „păcatul" drept concupiscenţa care rămâne după Botez, atunci când terminologia scolastică nu vedea decât o „scânteie" a păcatului. O astfel de terminologie a fost pentru Reformatori inadecvată, pentru că credinciosul justificat nu era numai drept, el era în acelaşi timp păcătos. Dar pentru doctrina catolică despre harul baptismal, această „scânteie" subzistentă nu putea să fie păcat" şi învăţătura Reformatorilor a fost condamnată în mai multe rânduri, mai ales în bula papală contra lui Luther. În acest stadiu problema va fi discutată la Conciliul de la Trident"[1215].

Decretum super peccato originali (*Decretul despre păcatul originar*) al Sesiunii a V-a din 17 iunie 1546, afirmă în acest sens că: „Această concupiscenţă, pe care Apostolul o numeşte uneori păcat, Conciliul sfânt declară că Biserica universală nu a înţeles niciodată că ea a fost numită păcat pentru că ea ar fi într-adevăr şi în mod propriu păcat la cei care s-au născut din nou, ci pentru că vine din păcat şi înclină spre păcat. Dacă cineva gândeşte contrariul, să fie anatema"[1216]. Textul definitiv al

---

1214 Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan , Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 89.

1215 Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, p. 276-277.

1216 G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1359; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1515; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 229.

decretului, după ce a fost supus corectărilor, a fost promulgat în Sesiunea a V-a, din 17 iunie. El cuprinde un preambul, cinci capitole şi o declaraţie finală despre Imaculata Concepţie. Modificările au fost aduse textului primar, prezentat la 8 iunie. Dintr-o manieră generală, Conciliul „nu caută deloc să precizeze fundamentele învăţăturii, ci numai să formuleze şi să o apere din nou contra atacurilor recente, care reînnoiesc vechile erezii. El nu se preocupă în nici un fel să pună capăt controverselor agitate dintre catolici"[1217]. Astfel că atunci când a fost adoptat definitiv, în sesiunea a V-a a Conciliului, din 17 iunie 1546, decretul despre păcatul originar se prezenta ca o expunere, în cinci anateme, a învăţăturii augustiniene despre păcatul originar, „pe care Biserica Catolică răspândită de-a lungul lumii a învăţat-o întotdeauna", contra „curentelor doctrinare" ale epocii, semipelagieni, manihei, luterani sau anabaptişti. Păcatul lui Adam consta în pierderea „sfinţeniei şi dreptăţii în care el a fost creat" şi fiind „transmis prin moştenire, nu prin imitare", el a înlănţuit neamul omenesc în întregime în moarte şi l-a dat diavolului. Acolo era o definiţie pe care Conciliul o opunea diverselor feluri de pelagianism şi în special în ceea ce se credea a fi doctrina lui Zwingli. Nu există un alt „remediu" contra păcatului, decât „meritul unicului Mijlocitor, Domnul nostru Iisus Hristos, care prin sângele Său, ne-a împăcat cu Dumnezeu"[1218]. „Sfântul Conciliu

[1217] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les Documents originaux*. Tome X, Paris, 1938, p. 41.

[1218] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Paris, 1994, p. 277.

mărturiseşte şi arată că, de asemenea, concupiscenţa sau pofta trupului subzistă în cei botezaţi"[1219].

Doctrina adoptată în final este pe scurt următoarea: a) Primul om, prin greşeala lui proprie, a pierdut dreptatea şi sfinţenia, în care el a fost aşezat în paradis şi prin aceasta a căzut sub mânia lui Dumnezeu şi puterea diavolului. În concupiscenţă există o deteriorare a omului întreg[1220]. „Dacă cineva nu mărturiseşte că primul om, Adam, după ce a încălcat porunca lui Dumnezeu în rai, a pierdut imediat sfinţenia şi dreptatea, în care el a fost aşezat şi a atras, prin insulta care constituia această neascultare, mânia şi indignarea lui Dumnezeu şi, prin urmare, moartea cu care el a fost ameninţat de Dumnezeu şi cu moartea ţinerea sub puterea aceluia care apoi a deţinut stăpânirea morţii, adică a diavolului; şi că prin această insultă care constituia această neascultare Adam în întregime în trupul său şi în sufletul a fost schimbat, într-o stare rea, să fie anatema"[1221]. b) Păcatul şi vina lui Adam au trecut la întregul neam omenesc. c) Deoarece păcatul lui Adam a trecut la descendenţii lui „prin moştenire, nu prin imitare", mijloacele umane nu sunt capabile să ne elibereze de el.

1219 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1515; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 229.

1220 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 432.

1221 G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1357; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1511; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 227.

d) De asemenea, copii pot fi purificaţi de condiţia moştenită numai prin renaşterea prin Botez. e) Prin Botez, păcatul originar este iertat nu numai prin imputare, ci Botezul reînnoieşte actual pe păcătos. Aici rămâne, în el, totuşi concupiscenţa sau înclinarea spre rău. Concupiscenţa este, într-adevăr, în acelaşi timp, indicată de apostoli ca păcat, dar aceasta nu trebuie, conform învăţăturii Bisericii, să fie înţeleasă în sensul că aceasta este în realitate păcat[1222]. „Această concupiscenţă, pe care Apostolul o numeşte uneori păcat (Rom. 7, 14,17,20), sfântul Conciliu declară că, Biserica universală nu a înţeles niciodată că ea ar fi numită păcat pentru că ea ar fi cu adevărat şi în mod propriu păcat la cei care s-au născut din nou, ci pentru că ea vine din păcat şi înclină spre păcat. Dacă cineva gândeşte contrariul, să fie anatema"[1223]. f) Aceste definiţii nu au fost aplicate în cazul Fecioarei Maria. „Totuşi acelaşi sfânt Conciliu declară că nu a fost în intenţia sa de a include în acest decret, în care s-a tratat despre păcatul originar, pe Preasfânta şi imaculata Fecioară Maria, Maica Domnului, ci că el trebuie să observe constituţiile Papei Sixtus IV, de fericită amintire, sub ameninţarea pedepselor, care sunt conţinute aici şi el le reînnoieşte"[1224].

[1222] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 432-433.

[1223] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1359; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1515; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 229.

[1224] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1359; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum*

3. Decretul despre justificare

Înainte de a ajunge la forma sa actuală, Decretul despre justificare a trecut prin trei redactări succesive. Prima redactare este opera comisiei a patru episcopi cu concursul teologilor aleşi de ea dintre cei mai buni. Dintre aceştia principalul teolog a fost Andrés Véga (1498-1549). Textul distribuit de părinţi, la 24 iulie, cuprindea 21 de mici capitole, dintre care primele trei îmbracă forma declarativă şi celelalte optsprezece provin din anateme, urmate de argumente teologice şi scripturistice, într-un mod al Conciliului vechi din Milève (Cartagina). Acest proiect urmează foarte aproape lista celor douăzeci şi două de propoziţii ridicate de legaţi în data de 30 iunie. Discutarea textului a fost amânată până în august. Discuţia va preocupa congregaţiile în 13, 17, 28 august. Proiectul a fost foarte aspru criticat[1225]. Dezbaterile asupra justificării au ocupat esenţialul programului Conciliului în timpul celei de a doua părţi a anului 1546. Docil joncţiunii inaugurale, după care participanţii trebuiau „să se străduiască cu sârguinţă pentru această doctrină despre justificare, fără de care nu ar exista o altă decizie", Conciliul a formulat „acest decret după multe discuţii"[1226].

---

et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1516; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden de Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 229-230.

[1225] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 76.

[1226] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 279.

În ceea ce priveşte a doua redactare, Cardinalul Marcello Cervini (+1555) a încredinţat al doilea proiect lui Girolamo Seripando (+1563). Generalul augustinilor, Seripando, a istorisit vicisitudinile colaborării sale. Cervini i-a cerut în 24 iulie să redacteze un decret *De justificatione*, după vederile pe care el le exprima. Textul a fost gata în 11 august. O a doua redactare, cu unele modificări de detaliu, a fost prezentată în 19 august, dar în acest timp, Cervini a consultat de asemenea alţi teologi şi cu ajutorul elementelor care i-au fost furnizate a redactat un nou text, care a fost supus în primele zile ale lui septembrie diverşilor episcopi şi teologi importanţi. Acest text a fost trimis la Roma şi supus Conciliului la 23 septembrie 1546. Toată lumea a lăudat prima abordare, în afară de Seripando, care nu a recunoscut opera sa. Generalul augustinilor va prezenta observaţii cardinalului. Acest al doilea proiect va rămâne la baza proiectului definitiv[1227]. În legătură cu a treia redactare, trebuie să se spună că la 25 octombrie, Cervini a cerut lui Seripando să repună în discuţie opera ţinând cont de sugestiile, care i se păreau lui demne şi să îndepărteze pe altele. Seripando cu concursul lui Massarelli, va termina lucrarea la 31 octombrie. La acest text, Cervini a făcut anumite corectări. Girolamo Seripando şi-a exprimat supriza de a găsi odată mai mult proiectul său deformat. Cervini a răspuns că a trebuit să dea satisfacţie anumitor reclamaţii ale Cardinalului del Monte. Noul proiect avea şaisprezece

---

[1227] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 77. Girolamo Seripando (+1563), a fost general al augustinienilor şi cardinal (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 422).

capitole, unele ale precedentului au fost împărțite în două și precedate fiecare de un titlu care marca subiectul. Canoanele au fost în număr de 31 de canoane. La 26 și 27 noiembrie, Seripando a făcut o lungă intervenție în favoarea dublei justificări[1228]. După cum spune Primatul Irlandei atunci când discuțiile Conciliului vizau sfârșitul lor, lucrările conciliare se raportau la data de 7 decembrie 1546: „Astfel, lăudat să fie Dumnezeu Atotputernic, prefața și cele cinci capitole cu privire la justificare au fost terminate și aprobate astăzi", în timp ce „trei capitole problematice au rămas în suspensie"[1229]. Decretul se prezintă, după un mic preambul în loc de introducere, cu 16 capitole, urmate de 33 de canoane. Acestea, după cum o indică expres Conciliul, nu fac decât să reia sau să completeze sub o formă negativă conținutul acelora. S-a urmărit ca această formă să fie adoptată după respingerea primului proiect. Expunerea doctrinară necesita deci o apropiere între capitolele doctrinare și canoane[1230].

Conciliul de la Trident abordează imediat problema fundamentală, și anume învățătura lui Luther despre îndreptarea prin credință, cu excluderea faptelor bune. Luther revendica învățătura Sf. Ap. Pavel, dar el se ralia teologiei școlii nominalismului, pentru care dreptatea depindea înainte de toate de un decret suveran și arbitrar al

---

[1228] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 78.

[1229] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 279.

[1230] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 79.

lui Dumnezeu, totdeauna liber să vadă, într-un păcătos, un drept şi într-un drept, un păcătos. Problema ar fi fost pusă foarte diferit dacă Luther ar fi cunoscut în tinereţe teologia profundă a lui Thoma de Aquino sau a lui Bonaventura[1231]. Deşi subiectul ar fi deja în mare parte tratat în canoanele despre păcatul originar, Conciliul nu putea să evite abordarea frontală a problemei justificării care, după Luther, constituia una din temele majore ale Reformei. „Articol dificil", recunoştea legatul Cervini deschizând dezbaterile „şi care niciodată nu a fost tratat în vreun conciliu". Piedicile sunt în mod evident de prisos, sau nu destule, de a împărtăşi libertatea omului păcătos prin raport cu iniţiativa, pe care nimeni nu o neagă, lui Dumnezeu, care mântuieşte şi care justifică[1232]. Conciliul îndreptând erorile, fără a se subordona unei şcoli şi criticând nominalismul, formulează un decret conciliar, care a fost promulgat şi s-a inspirat din teologia Fer. Augustin, pentru a descrie procesul îndreptării plecând de la căderea în păcat. Acest decret conciliar stabileşte raportul dintre credinţă, ca dar al lui Dumnezeu şi colaborarea omului pentru mântuirea sa proprie[1233]. Omul îndreptat nu poate fi numit păcătos în acelaşi sens ca înainte de a fi primit Botezul, harul şi darurile supranaturale. El rămâne totuşi înclinat spre păcat, având nevoie de har pentru a urma poruncile şi a persevera până la sfârşit[1234]. Discuţiile, desfăşurate din iunie până în decembrie 1546, au fost lungi şi foarte tehnice. O formulă profitând de bunăvoinţa anumitor părinţi, în special a

---

1231 Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 252.
1232 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 317.
1233 Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 252-253.
1234 Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 253.

generalului augustinienilor, Seripando, a făcut obiectul unui acord între protestanți și catolici la conferința de la Ratisbone din 1541. Aceasta este formula dublei dreptăți, pe care episcopul de Belluno, noul Cardinal Contarini, o enunța în acești termeni: „Înaintea justificării, faptele bune nu servesc la nimic pentru a o obține, ci omul este justificat numai prin credință. Apoi, cel justificat face fapte bune și acestea sunt semnul credinței”[1235]. Dar majoritatea, inspirată mai ales de iezuitul Lainez, a găsit în „dubla dreptate” un accent foarte luteran. De asemenea, un proiect al decretului elaborat de Seripando, a fost remaniat, într-un sens care aducea dreptatea realizată de Hristos în om la o singură dreptate, care îi devenea inerentă, atât cât el nu o pierdea prin greșeala sa[1236].

Capitolul VI. *Modul pregătirii* al *Decretului despre justificare* al Sesiunii a VI-a din 13 ianuarie 1547, tratează despre o anumită pregătire a îndreptării. „Oamenii sunt dispuși dreptății atunci când, sunt îndemnați și ajutați de harul divin, concepând în ei credința pe care ei o aud spre predicare, ei merg liber către Dumnezeu, crezând că este cu totul adevărat ceea ce s-a revelat și făgăduit dumnezeiește și, înainte de toate că Dumnezeu îndreptează pe cel nedrept, „în dar cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus” (Rom., 3, 24), când, de asemenea, înțelegând că ei sunt păcătoși și trecând de teama dreptății divine, care îi impresionează foarte folositor, spre

---

[1235] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, Paris, 1994, p. 317. Gasparo Contarini (+1542), Cardinal și episcop de Belluno (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 411).

[1236] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, p. 317.

considerarea milostivirii lui Dumnezeu, ei se ridică la nădejde, încredinţaţi că Dumnezeu, datorită lui Hristos, le va fi binevoitor, începând să-L iubească ca izvor al întregii dreptăţi şi, pentru această raţiune, se îndreaptă contra păcatelor, însufleţiţi de o anumită ură şi detestare, adică prin această pocăinţă, care se face înainte de Botez; atunci, în sfârşit, ei îşi propun să primească Botezul, să înceapă o viaţă nouă şi să observe poruncile dumnezeieşti"[1237]. Acest capitol analizează mişcarea, care aduce spre Dumnezeu voinţa păcătosului. Noi găsim descrisă evoluţia psihologică în care, sub lucrarea antecedentă şi concomitentă a harului, sufletul păcătosului trece progresiv etapele următoare: credinţa în Dumnezeu şi făgăduinţele sale, în special în harul mântuitor; sentimentul păcatului şi teama mântuitoare de dreptatea divină, nădejdea în milostivirea lui Dumnezeu şi începutul iubirii; detestarea păcatului printr-o penitenţă sinceră; cuvântul bun de a primi Botezul şi a duce o viaţă nouă conformă poruncilor dumnezeieşti. Această analiză este în final sprijinită pe autorităţi scripturistice, dintre care se va remarca ultima, împrumutată din Samuel, Cartea întâia a Regilor. Din textul capitolului, completat de canonul 9, decurg două adevăruri dogmatice: insuficienţa credinţei şi necesitatea faptelor pregătitoare pentru justificare[1238].

Dezbaterile despre justificare au ocupat esenţialul programului conciliar în timpul celei de-a doua jumătăţi a anului 1546. Docil unirii inaugurale după care participanţii trebuiau „să aplice cu promptitudine această învăţătură

[1237] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1369, 1371.

[1238] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 89.

despre justificare, altfel nu va exista vreo decizie", Conciliul formulează „acest decret după multe discuții", după cum și primatul Irlandei zice atunci că, acestea se apropiau de sfârșitul lor, iar momentele lucrărilor conciliare raportau la data de 7 decembrie 1546, că „Așa, fie lăudat Dumnezeu atotputernic, că prefața și cele cinci capitole cu privire la justificare au fost terminate și aprobate astăzi", în timp ce „cele trei capitole problematice rămân în suspensie"[1239]. A apărut curând că ceea ce ar fi prematur de formulat nu ar fi decât un proiect preliminar înainte ca o vastă dezbatere să nu se țină asupra acestei probleme. A fost nevoie de numeroase proiecte, cel puțin cinci redactări oficiale și mai multe tentative individuale, datorate mai ales lui Seripando, pentru care un text definitiv ar fi putut fi adoptat. Nici un alt decret al acestui conciliu și din decretele vreunui alt conciliu ținute vreodată, nu au făcut obiectul unei atenții așa de meticuloase. Maturitatea acestui decret permite o clarificare structurală, care pare să-și aibă originea în al doilea proiect propus de Seripando, la 26 august 1546 și care, a fost apoi folosit, în al doilea proiect oficial al conciliului, la 23 septembrie. Conținutul pozitiv al decretului era atunci dispus în „capitole", urmate de „canoanele", care pronunțau condamnările polemice[1240]. În final, decretul votat în a sesiunea a VI-a a Conciliului, se prezintă sub forma pozitivă a unei expuneri doctrinare,

---

[1239] **Jaroslav Pelikan,** ***La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,*** **Paris, 1994, p. 279.**

[1240] **Jaroslav Pelikan,** ***La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,*** **Paris, 1994, p. 279.**

în care termenii au fost cumpăniţi cu o deosebită grijă[1241]. „În acest decret, înţelegerea catolică a omului justificat este dezvoltată sub semnul „dreptăţii lui Dumnezeu". Decretul este construit plecând de la distincţia dintre cele trei stări ale justificării păcătosului: prima stare priveşte prima justificare, aceasta este dezvoltarea cea mai importantă, a doua stare, viaţa omului justificat; a treia stare, recuperarea justificării pentru cei botezaţi, căzuţi în păcat. Dacă prima justificare trece prin Sacramentul Botezului, recuperarea sa trece prin acela al Pocăinţei"[1242].

Preambulul indică pe scurt spiritul în care a fost redactat decretul. Corpusul decretului, fidel inspiraţiei dictate de legaţi la dezbaterea discuţiei doctrinare (cele trei stări ale justificării) se raportează la prima justificare, la doua şi a treia justificare, adică la dezvoltarea harului primit şi la recuperarea harului pierdut[1243]. Astfel, *Decretul despre justificare* al Sesiunii VI din 13 ianuarie 1547, în Preambul afirmă: „Aceasta nu este fără pierderea a numeroase suflete şi un grav detriment pentru unitatea Bisericii că s-a răspândit în timpul nostru o doctrină eronată privind justificarea. De asemenea, pentru lauda şi slava lui Dumnezeu atotputernic, pentru pacea Bisericii şi mântuirea sufletelor, sfântul Conciliu ecumenic şi general de la Trident, legitim adunat în Duhul Sfânt, prezidat în

---

1241 Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. Histoire*, Paris, 1994, p. 317.

1242 V. Grossi et B. Sesboué, *Grace et justification: du Concile de Trente a l'époque contemporaine*, în Vittorio Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboué, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 336.

1243 Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 79.

numele preasfântului nostru Părinte şi domn în Hristos, Paul III, Papă prin Providenţa lui Dumnezeu, al preasfinţilor domni cardinali ai sfintei Biserici romane şi ai legaţilor apostolici Jean Marie de Monte, episcop de Palestrina şi Marcel, titular al Sfintei Cruci de Ierusalim, se propune să se expună tuturor creştinilor adevărata şi sfânta învăţătură despre îndreptare, pe care a învăţat-o Hristos Iisus, soarele dreptăţii, autorul credinţei noastre, care ne duce la desăvârşire, pe care apostolii au transmis-o nouă şi pe care Biserica universală, sub inspiraţia Duhului Sfânt, a păstrat-o întotdeauna, interzicând sever ca nimeni să nu îndrăznească să creadă, să predice sau să înveţe altceva decât ceea ce a fost stabilit şi declarat de prezentul decret"[1244].

În Sesiunea a VI-a, Conciliul defineşte exact în 16 capitole şi 33 de canoane doctrina despre justificare, esenţa sa, modul de obţinere, păstrare şi redobândire, în sfârşit roadele sale sau meritele care rezultă pentru ceruri. Esenţa justificării este opera exclusivă a lui Dumnezeu, nici puterile naturale ale omului, nici legea Vechiului Testament nu au fost capabile să distrugă stăpânirea păcatului şi a fost nevoie ca Fiul lui Dumnezeu să vină din ceruri pentru a oferi o ipsăşire proporţională cu datoria păcatului şi pentru ca noi să merităm harul justificării, care s-a împărtăşit prin Botez. Justificarea este definită ca „fiind o transpunere din starea, în care omul s-a născut fiu al lui Adam, în starea harului şi adoptarea ca fii ai lui

---

[1244] G. Alberigo, *Les Conciles* oecuméniques. *Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1367; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1520; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 498.

Dumnezeu, prin al doilea Adam, Iisus Hristos, Domnul nostru". În conformitate cu această definiţie sunt redactate primele două canoane, în care impresionează, din anatemă, erorilor opuse ale pelagienilor[1245]. Conciliul de la Trident, referindu-se la Col. 1, 13, a definit justificarea ca: „transpunerea din condiţia, în care omul s-a născut ca fiu al primului Adam, în starea de har şi adopţie ca fiu al lui Dumnezeu prin al doilea Adam, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru". Din partea negativă, ea este o eradicare adevărată a păcatului, nu este numai iertarea păcatelor, ci şi sfinţire şi reînnoire interioară a omului. Învăţătura Reformatorilor despre atribuirea externă, în mod simplu, a dreptăţii lui Hristos a fost respinsă, de Conciliul de la Trident[1246]. Pentru partea negativă, Sfânta Scriptură concepe iertarea păcatelor ca o îndepărtare reală şi completă a păcatelor. În partea pozitivă, Scriptura reprezintă justificarea ca o renaştere din Dumnezeu, anume, ca o naştere a unei vieţi noi, supranaturale, din primul păcat (Ioan 3,5; Tit 3, 5), ca o nouă creaţie (II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15), ca o reînnoire interioară (Efes. 4, 23), ca o sfinţire (I Cor. 6, 11), ca o transpunere din starea morţii în condiţia vieţii (I Ioan 3, 14), din starea întunericului în starea luminii (Col. 1, 13; Efes. 5, 8), ca o comuniune permanentă a omului cu Dumnezeu (Ioan 14, 23; 15, 5), ca participare la natura lui Dumnezeu (II Petru 1, 4). Când Sf. Pavel spune că Hristos a devenit dreptatea noastră (I Cor. 1, 30; Rom. 5, 18), el

---

[1245] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & Editeurs, Paris, 1904, p. 231.
[1246] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Edited in English by James Canon Bastible, D.D. Translated from the German by Patrick Lynch, Ph. D., Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974, p. 250.

exprimă prin aceasta cauza meritorie a justificării noastre[1247].

Doctrina specifică despre justificare, aşa cum a fost alcătuită, a fost determinată de Biserica Romano-Catolică la presiunea Protestantismului. Ea a fost modelată pe modelul găsit la Thoma de Aquino. Învăţătura a fost la Conciliu împărţită în mod original în trei secţiuni: 1). Cum cineva poate să atingă justificarea; ce participare are Dumnezeu la aceasta şi ce participare are omul; care este semnificaţia credinţei în raport cu justificarea; 2). Cum cineva să păstreze justificarea atinsă; 3). Cum poate cineva să-şi asigure din nou justificarea când a fost pierdută[1248].

Prima versiune a decretului despre justificare condamna învăţătura după care, „justificarea nu este decât atribuirea" dreptăţii lui Hristos, precum şi învăţătura care zicea că „dreptatea acordată în justificare este numai dreptatea lui Hristos", meritată pe cruce şi nu o „dreptate care se găseşte în credinciosul însuşi", deşi ea vine natural de la Dumnezeu prin Hristos. Luther distingea clar între „două feluri de dreptate, a mea şi a lui Hristos". Catolicii au dezvoltat, de asemenea, propria lor versiune a acestei distincţii, ca răspuns la luările de poziţii ale Reformatorilor[1249]. Prima a fost secţiunea decisivă.

[1247] Dr. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma,* Rockford, Illinois, 1974, p. 250, 251.

[1248] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Oregon, 1997, p. 433.

[1249] Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Paris, 1994, p. 282. La Conciliul de la Trident, această versiune a fost apărată de Seripando, pentru care problema era de a şti dacă „noi, care suntem justificaţi trebuie să fim judecaţi înaintea judecăţii dumnezeieşti pe baza unei singure dreptăţi, dreptatea faptelor noastre care preced harul lui Dumnezeu care este în noi, sau a

Acordul a fost, într-adevăr, atins în anumite puncte fundamentale definitiv, adică, 1) Că chemarea vine prin Lege şi Evanghelie, pentru propovăduirea căreia omul îşi dă încuviinţarea prin credinţă. 2) Că harul este o nouă dispoziţie a sufletului, care este atestată de fapte bune. 3) De aceea, aici sunt pretutindeni trăsături ale unui sinergism şi credinţa este o condiţie a justificării, pentru că aceasta din urmă presupune acceptarea învăţăturilor Bisericii. Dar, în liniile acestor idei romano-catolice fundamentale, care au fost ţinute de toţi în comun, aici nu au lipsit deosebiri remarcabile[1250]. Tradiţia tomistă a făcut dependentă iertarea păcatelor de înzestrarea efectivă cu harul premergător; punctul de vedere scotist, dimpotrivă, a plasat iertarea păcatelor înainte, pentru a fi urmată de infuzia harului. Sub influenţa protestantă sau paulină, în învăţătura despre justificare a primit o importanţă al doilea mod de considerare. Ambele puncte de vedere au fost apărate la Conciliu[1251].

---

unei dreptăţi duble, a noastră şi dreptatea lui Hristos, ale cărui patimi, merit şi satisfacţie completează imperfecţiunea dreptăţii noastre proprii" (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, p. 282).

Formula unei duble dreptăţi era inacceptabilă, căci întreaga problematică a imputării şi a dublei dreptăţi constituiau, după o lungă şi influentă critică dezvoltată de Diego Lainez. O asemenea concepţie submina întreaga structură a satisfacţiilor, a indulgenţelor şi a purgatoriului (Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700*, p. 282.283).

1250 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 433.

1251 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages,* Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997, p. 433-434.

Prima justificare este tratată din două puncte de vedere diferite. Primul punct este acela al presupunerii globale a justificării în iconomia divină a mântuirii cu privire la umanitatea păcătoasă. Al doilea este acela a devenirii existenţiale a justificării, considerând să plece de la cazul normativ al adulţilor la Botez[1252]. Prima justificare este prezentată în Capitolele I-IX. Un prim capitol expune condiţiile negative ale justificării, tratând despre treptele Sf. Ap. Pavel, *neputinţa naturii şi a legii de a justifica pe oameni*. În această neputinţă remediul este mântuirea care ne vine de la Iisus Hristos. Această condiţie pozitivă a justificării noastre face obiectul Capitolelor II şi III, fie mai întâi principiul sau misiunea Mântuitorului: *Iconomia şi misterul venirii lui Hristos* (Cap. II), apoi punerea în aplicare de către om a operei mântuitoare: *Cei care sunt justificaţi prin Hristos* (Cap. III). În urma acestor consideraţii preliminare se ajunge logic la noţiunea generală de justificare, despre care Col., 1, 12-14, furnizează elementele: *Schiţă a unei descrieri a justificării păcătosului. Modul său în starea harului* (Cap. IV). Primele trei canoane, contra erorilor pelagiene sau semipelagiene, afirmă incapacitatea naturii şi necesitatea harului (Can. 1-3)[1253]. Geneza justificării este studiată în Capitolele V şi VI. Deşi justificarea ar fi un rod al harului, există un loc pentru efortul prin care omul trebuie să se pregătească. Despre această pregătire, Conciliul afirmă, în primul rând, *Necesitatea pentru adulţi a unei pregătiri a*

[1252] V. Grossi et B. Sesboüé, *Grace et justification: du Concile de Trente a l'époque contemporaine*, în Vittorio Grossi, Luis F. Ladaria, S.J., Philippe Lécrivain, S. J., Bernard Sesboüé, S. J., *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 336.

[1253] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 79.

justificării. Originea sa (Cap. V). Apoi, se descrie modul şi schiţa schemei psihologice a convertirii: *Modul pregătirii* (Cap. VI). Acestei secţiuni îi corespund şase canoane (4-9), condamnând erorile protestante despre liberul arbitru, despre valoarea faptelor pe el le produce, despre justificarea numai prin credinţă[1254]. Apoi este studiată natura justificării. Conciliul îi consacră un lung capitol în care, după câteva cuvinte ale definiţiei mai precise, el notează cauzele, fiinţa şi efectele: *Justificarea păcătosului şi cauzele sale* (Cap. VII). Un capitol complementar, pleacă de la anexa apologetică la precedentul şi explică cum trebuie să se înţeleagă cuvintele Sf. Pavel, de care protestanţii abuzează în folosul tezei lor, *Dar dreptatea lui Dumnezeu vine din credinţa în Iisus Hristos... Îndreptându-se în dar cu harul Lui* (Rom., 3, 22, 24). *Cum se înţelege că păcătosul este justificat prin credinţă şi gratuit* (Cap. VIII). Cu privire la aceste afirmaţii, cinci canoane (10-14), resping sistemul inovatorilor despre credinţa justificatoare şi dreptatea imputată[1255]. Apoi această primă parte a decretului se încheie cu condamnarea unei consecinţe pe care protestanţii o trag din sistemul lor, şi anume, certitudinea absolută că creştinul posedă justificarea. Conciliul îndepărtează această „asigurare vană" şi marchează limitele în care încrederea noastră poate şi trebuie să se

---

[1254] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 80.

[1255] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 80.

păstreze, de unde Cap. IX. *Contra încrederii zadarnice a ereticilor* şi cele trei canoane (15-17) corespunzătoare[1256].

În Capitolul IV. *Schiţă a unei descrieri a justificării păcătosului.. Chipul său în starea harului"* al *Decretului despre Justificare* al Sesiunii a VI-a a Conciliului se arată că: „Aceste cuvinte schiţează o descriere a justificării nedreptului, ca fiind o transpunere din starea, în care omul s-a născut fiu al lui Adam, în starea harului şi adoptării ca fii ai lui Dumnezeu prin al doilea Adam, Iisus Hristos, Domnul nostru. După propovăduirea Evangheliei, această transpunere nu poate să se facă fără baia renaşterii sau dorinţa acestuia, după cum este scris: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3, 5)"[1257].

În Capitolul V. *Necesitatea pentru adulţi a unei pregătiri pentru justificare. Originea sa,* al *Decretului despre justificare* al Sesiunii a VI-a, „Conciliul declară, în plus, că justificarea însăşi la adulţi are originea sa în harul premergător al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, adică într-o chemare a lui Dumnezeu prin care ei au fost chemaţi fără nici un merit al lor. Astfel încât, cei care s-au îndepărtat de Dumnezeu prin păcatele lor, impulsionaţi şi ajutaţi de harul său, se pregătesc să se întoarcă spre justificarca, pe care Dumnezeu o acordă lor, dobândind şi

---

1256 Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 80.

1257 G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1369; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1524; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 500.

cooperând liber cu acest har. În acest fel, Dumnezeu mişcând inima omului prin iluminarea Duhului Sfânt, pe de o parte, omul însuşi nu este total inactiv, el primeşte această inspiraţie, pe care nu este posibil să o respingă, pe de altă parte, totuşi, fără harul lui Dumnezeu, lui nu îi este posibil, prin propria sa voinţă liberă, să înainteze către dreptate în prezenţa lui Dumnezeu"[1258]. În Capitolul V al Decretului VII al Sesiunii a VI-a, este remarcată pentru adulţi, necesitatea unei pregătiri morale pentru harul justificării. Această pregătire este mai ales necesară datorită harului actual, pe care ea o cere ca începutul justificării, nu că ea ar fi o parte constitutivă, ci pentru că ea formează o dispoziţie pentru justificare[1259]. Astfel, nu s-ar interpreta just doctrina Conciliului de la Trident ca să se numească pur şi simplu această dispoziţie o condiţie „sine qua non" a justificării, căci această dispoziţie poate să nu aibă darul lui Dumnezeu, care va urma un raport cu totul extrinsec. Ar fi greşit să se numească această dispoziţie o cauză meritorie a justificării, pentru că harul sfinţitor este fundamentul indispensabil al întregului merit. O pregătire demnă din partea penitentului, dispune pe Dumnezeu să-i acorde în bunătatea sa şi milostivirea sa harul justificării, şi în acest sens, acesta este un *meritum de congruo*, dar în ochii dreptăţii divine, ea nu dă nici un drept la justificare. În orice caz, prin această pregătire,

---

[1258] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1369; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkundigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 500-501; H. Denzinger, A. Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1525.

[1259] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Paris, 1904, p. 232.

omul participă la justificare, pentru că el este liber la chemarea harului"[1260].

După această înclinare sau pregătire, urmează justificarea însăşi. Capitolul VII. *Fiinţa justificării păcătosului şi cauzele ei"* al *Decretului despre justificare,* arată că: „Această dispoziţie sau pregătire este urmată de justificarea însăşi, care nu este numai iertarea păcatelor, ci în acelaşi timp sfinţire şi reînnoire a omului interior prin primirea liberă a harului şi darurilor. Prin aceasta, din nedrept omul devine drept, din duşman prieten, în aşa fel că el este după nădejde, moştenitor al vieţii veşnice" (Tit 3, 7)"[1261]. Dar Canonul 11 al Decretului despre justificare declară că: „ Dacă cineva zice că oamenii sunt justificaţi prin simpla atribuire a dreptăţii lui Hristos sau prin simpla iertare a păcatelor, prin excluderea harului şi iubirii, care sunt împărtăşite în inimile lor de Sfântul Duh şi locuieşte în ei, sau că, harul prin care noi suntem justificaţi, este numai bunătatea lui Dumnezeu, să fie anatema"[1262]. Capitolul VII al *Decretului despre justificare* expune într-

---

[1260] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Paris, 1904, p. 232.

[1261] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1371; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 502; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1528.

[1262] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1383; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1561; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden den Lehrverkündigung,* 8. Aufl., Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971, p. 515.

un mod mai precis ființa justificării contra erorilor reformate Justificarea nu constă numai în iertarea păcatelor sau în actul prin care Dumnezeu atribuie omului meritele lui Iisus Hristos, într-un mod extrinsec, ea constă în mod principal într-o sfințire pozitivă și o reînnoire a sufletului prin primirea darurilor și harului lui Dumnezeu[1263]. Cauza finală a justificării este slava lui Dumnezeu, cauza eficientă, milostivirea lui Dumnezeu, cauza meritorie, Domnul nostru Iisus Hristos, care a dat satisfacție pentru noi pe cruce și a meritat harul, cauza instrumentală, Taina Botezului, în sfârșit, cauza formală unică este dreptatea lui Hristos, prin care noi suntem făcuți drepți[1264]. În *Decretul despre justificare* al Sesiunii VI din 13 ianuarie 1547, Capitolul VII. *Justificarea păcătosului și cauzele sale,* Conciliul declară că: „Această dispoziție sau pregătire este urmată de justificarea însăși, care nu este numai iertarea păcatelor, ci totodată sfințire și reînnoire a omului interior prin primirea de bunăvoie a harului și darurilor. Pe această cale, omul nedrept devine drept, din dușman prieten, în așa fel ca, „să ne facem după nădejde, moștenitorii vieții celei veșnice" (Tit 3, 7). Cauzele acestei justificări sunt acestea: cauza finală, slava lui Dumnezeu și a lui Hristos, și viața eternă; cauza eficientă, Dumnezeu care, în milostivirea Sa, justifică și sfințește gratuit prin pecetea și ungerea Duhului Sfânt făgăduit, „care este arvuna moștenirii noastre" (Efes. 1, 13-14); cauza meritorie, Fiul unic preaiubit al lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos care, „pe când eram vrăjmași" (Rom. 5, 10), „pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit" (Efes. 2,

---

[1263] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Paris, 1904, p. 233.
[1264] Joseph Schwane, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes,* Paris, 1904, p. 233.

4), prin preasfânta sa patimă pe lemnul crucii a meritat justificarea şi pentru noi a adus satisfacţie lui Dumnezeu, Tatăl Său; cauza instrumentală, Taina Botezului, taina credinţei fără de care niciodată nu a existat justificare pentru cineva"[1265].

Capitolul VII. *Justificarea păcătosului şi cauzele sale* din *Decretul despre justificare*, precizează în ce constă îndreptarea. „În sfârşit, cauza unică formală este dreptatea lui Dumnezeu, nu aceea prin care el este drept, ci aceea prin care ea ne face drepţi, adică aceea prin care, primind-o în dar de la El, noi suntem înnoiţi printr-o transformare spirituală a minţii noastre, noi suntem nu numai consideraţi drepţi, ci noi suntem numiţi şi noi suntem cu adevărat drepţi, primind fiecare în noi dreptatea, după măsura pe care Duhul Sfânt o împărtăşeşte fiecăruia, după cum el vrea şi după dispoziţia şi colaborarea proprii fiecăruia. Într-adevăr, deşi nimeni nu poate să fie drept decât dacă meritele patimii Domnului nostru Iisus Hristos i-au fost împărtăşite, aceasta este totuşi ceea ce se face în justificarea celui nedrept, când prin meritul acestei preasfinte patimi, că iubirea lui Dumnezeu este răspândită prin Duhul Sfânt în inimile celor care au fost justificaţi şi locuieşte în ei. De asemenea, cu iertarea păcatelor, omul primeşte în justificarea prin Iisus Hristos, în care el este introdus, toate darurile infuzate care urmează: credinţa,

---

[1265] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1371; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1528-1529; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 502.

nădejdea şi iubirea"[1266] Acest capitol debutează printr-o definiţie sumară despre justificare, pregătită numai în al treilea proiect al decretului în câteva cuvinte, care au fost dezvoltate apoi, la cererea arhiepiscopului Torres (Sassari). Ea exprimă în substanţă conceptul catolic, care trebuie să se opună sistemului protestant: justificarea nu este numai ceva negativ, iertarea păcatelor, ci ea este o reînnoire pozitivă a întregii noastre stări spirituale. S-a întâlnit deja, în Capitolul IV, o indicaţie în acest sens[1267].

Sensul general al Capitolului VII. *Despre justificare*, este, prin urmare, acesta că, prin justificare noi suntem cu adevărat reînnoiţi şi îndreptaţi şi noi primim dreptatea şi aceasta devine inerentă nouă, cu şirul său de daruri supranaturale. Aceasta este tradiţia catolică expusă faţă de doctrina protestantă despre dreptatea forensică. Rezultă că, dacă noi nu suntem justificaţi independent de dreptatea lui Hristos, aceasta nu este totuşi cauza formală a justificării noastre. Harul pe care noi îl primim aici nu este o pură imputare, nici numai iertarea păcatelor sau a unei alte forme de denumire extrinsecă, care ar aduce în mod simplu „harul lui Dumnezeu", ci o realitate internă pe care Duhul Sfânt o răspândeşte în sufletul drept şi care rămâne ataşată de el. În această învăţătură oficială, nu trebuie deci să se caute o soluţie a controverselor teologice despre esenţa sau subiectul harului sfinţitor, despre raporturile cu

---

[1266] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1371.

[1267] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 93.

iubirea şi darurile. Toate aceste controverse au fost lăsate de Conciliu în starea în care se aflau[1268].

Capitolul VIII. *Cum se înţelege că păcătosul este justificat prin credinţă şi în mod gratuit*, defineşte credinţa în procesul justificării sau îndreptării. Acest Capitol VIII afirmă că: „Atunci când apostolul spune că omul este justificat prin credinţă şi fără fapte (Rom. 3, 22, 24), trebuie să se înţeleagă aceste cuvinte în sensul în care l-a ţinut totdeauna şi l-a exprimat Biserica universală, anume că dacă noi suntem justificaţi prin credinţă, este pentru că credinţa este începutul mântuirii omului, fundamentul şi rădăcina întregii justificări, că fără ea este imposibil să fim plăcuţi lui Dumnezeu (Evrei 11, 6) şi să ajungem să împărtăşim soarta copiilor săi; şi noi zicem că suntem justificaţi gratuit pentru că nimic din ceea ce precede justificarea, cum ar fi credinţa sau faptele, nu merită acest har al justificării. Într-adevăr, „dacă este prin har, nu mai este din fapte; altfel (după cum zice acelaşi apostol) harul nu mai este har" (Rom. 11, 6)"[1269].

În dezbaterea ei cu teologia Reformei, Biserica a definit importanţa fundamentală a credinţei pentru justificare, dar în acelaşi timp ea a explicat ceea ce înseamnă prin credinţă, care produce mântuirea[1270].

1268 Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 97.

1269 G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1373; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1532; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 504.

1270 Michael Schmaus, *Dogma. Volume six. Justification and Last Things*, Sheed and Ward, London, 1994, p. 32.

Darul justificării este păstrat prin împlinirea poruncilor și prin faptele bune. Prin aceste mijloace este realizată o creștere a justificării. Capitolul X. *Creșterea harului primit* al *Decretului despre justificare* afirmă că: „Astfel deci, cei care au fost justificați și au devenit prietenii lui Dumnezeu și membrii ai familiei sale, mergând din virtute în virtute, reînnoindu-se (după cum spune Apostolul) din zi în zi, adică mortificând membrele trupului lor și prezentându-le ca arme ale dreptății pentru justificare, prin păzirea poruncilor lui Dumnezeu și ale Bisericii; ei cresc în această dreptate primită, prin harul lui Hristos, credința colaborând cu faptele bune și ei sunt mai mult justificați, după cum este scris: „Cine este drept, să facă dreptate mai departe" (Apoc., 22, 11) și de asemenea: „Nu aștepta până la moarte ca să faci ce ai făgăduit" (Sirah 18, 22), și încă: „Vedeți dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință" (Iacov 2, 24). Această creștere a dreptății, sfânta Biserică o cere când ea zice în rugăciunea sa: „Doamne, sporește în noi credința, nădejdea și iubirea"[1271]. Conciliul de la Trident expune învățătura despre îndreptarea prin har, credință și fapte bune în opoziție clară cu concepția lui Luther. După aprecierea teologilor nu se poate distinge din punct de vedere doctrinar între afirmațiile capitolelor și anatemele canoanelor care corespund lor. Învățătura despre îndreptare formulată de Conciliul de la Trident în mai multe canoane se prezintă astfel: „5. Cine zice, că după căderea lui Adam, voia liberă a omului s-a pierdut, sau s-a

---

[1271] G. Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1375; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1535; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 505-506.

nimicit, să fie anatema"[1272]. 9. Cine zice că numai prin credință se îndreptează nelegiuitul sau păcătosul, socotind că nu se cere nimic altceva decât să ajute la dobândirea harului îndreptării și că n-ar fi nicidecum necesar ca omul să se pună prin propria voință în această stare, să fie anatema"[1273].

A doua și a treia justificare (Cap. X-XV), tratează despre dezvoltarea justificării noastre și a recuperării harului pierdut. La primul punct, decretul are trei capitole. Viața noastră supranaturală nu este niciodată așa de perfectă încât să nu mai crească. După cum aparține omului, cu ajutorul harului, să se pregătească pentru justificare, tot așa el este în măsură și trebuie, cu ajutorul său, să o dezvolte. Faptul și condițiile acestei dezvoltări sunt obiectul Cap. X. *Dezvoltarea harului primit*[1274]. Mijlocul de a progresa este înainte de toate urmarea legii divine. Conciliul explică poruncile dumnezeiești, pe care protestanții le considerau voluntare și imposibile sau de prisos. Cap. XI tratează despre *Respectarea poruncilor*. Această viață morală ridică cele două probleme conexe ale predestinației și perseverenței finale. Conciliul ține să protejeze misterul uneia și al celeilalte contra oricărei

---

[1272] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n.1555; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 514.

[1273] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Definitionum et Declarationum, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1559; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 514.

[1274] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 80.

„presupuneri temerare": *Trebuie să se păzească de orice presupunere temerară privind predestinația* (Cap. XII); *Darul perseverenței* (Cap. XIII). În canoanele corespondente, erorile protestante despre predestinație și perseverență (Can. 15-17) au fost respinse greșelile privind certitudinea inițială a justificării (Can. 14). Canoanele 18-21 resping erorile cu privire la respectarea poruncilor dumnezeiești și în sfârșit Canoanele 22-26 anatematizează erorile asupra valorii faptelor morale, care sunt mijlocul de a realiza dezvoltarea noastră spirituală[1275].

Despre al doilea punct, recuperarea justificării pierdute, decretul nu conține decât două capitole (Cap. XIV-XV). Adesea, în locul progresului, este decăderea. Conciliul adaugă mijlocul de a regăsi harul pierdut prin păcat: *Cei care au căzut și ridicarea lor* (Cap. XIV). Dar acest capitol nu va fi decât o simplă schiță a învățăturii despre penitență, care va face obiectul Sesiunii a XIV-a. Conciliul nu face aici decât să o menționeze în câteva cuvinte, pentru a îndepărta concepția protestantă care unește credința și justificarea încât nu se pierd niciodată. Aceasta îi permite să distingă, în edificiul vieții supranaturale, planul credinței de acela al harului: *Orice păcat mortal face să se piardă harul, dar nu credința* (Cap. XV). Patru canoane reiau aceste învățături, primele două (Can. 27-28) condamnă eroarea citată înainte, celelalte două (Can. 29-30) condamnă eroarea, care aduce prejudiciu principiului însuși al recuperării harului[1276].

[1275] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 80-81.

[1276] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 81.

Concluzia vizează roadele justificării (Cap. XVI): *Rodul justificării: meritul faptelor bune. Natura sa.* Învăţătura despre merit este prezentată ca încoronarea întregii credinţe catolice în materie de justificare. Conciliul afirmă aici, în perspectiva termenului final, colaborarea lui Dumnezeu şi a omului, legea întregii vieţi supranaturale pentru umanitatea regenerată în Hristos. Canoanele 31 şi 32 condamnă obiecţiile şi prejudecăţile protestante împotriva meritului. Astfel, decretul conchide, „doctrina catolică în materie de justificare", declară o formulă finală reprodusă din Simbolul Atanasian. Ultimul canon apără această doctrină contra oricărui atac[1277]. Astfel, Capitolul XIII. *Darul perseverenţei al Decretului despre justificare* afirmă: „De aceea, cel căruia i se pare că stă neclintit să ia seama să nu cadă" (I Cor. 10, 12) şi „cu frică şi cu cutremur lucraţi mântuirea voastră" (Filip. 2, 12), în osteneli, în privegheri, în milostenii, în rugăciuni şi în jertfe, în postiri şi în castitate (conform II Cor. 6, 3 ş.u.). Pentru că se cuvine ca ei să ştie că ei au fost renăscuţi pentru nădejdea slavei, tot aşa ei trebuie cu îngrijorarea luptei să vegheze, că cel cu care se luptă este trupul, lumea şi diavolul, în care ei nu pot să fie victorioşi, când ei nu au ascultat cuvântul apostolului cu harul lui Dumnezeu: „Drept aceea, fraţilor, nu suntem datori trupului ca să vieţuim după trup. Căci dacă vieţuiţi după trup, veţi muri, iar dacă ucideţi, cu Duhul, faptele trupului, veţi fi vii" (Rom. 8, 12-13)"[1278]. După *Decretul despre justificare,*

[1277] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux.* Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 81.

[1278] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1541; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche*

Capitolul XIV. *Cei care au căzut şi ridicarea lor*, restaurarea stării de îndreptare când aceasta a fost pierdută este realizată prin Taina Pocăinţei. „De asemenea trebuie să se înveţe că Pocăinţa creştinului după o cădere este foarte diferită de pentienţa baptismală. Ea comportă nu numai abandonarea păcatelor şi detestarea lor, sau o inimă pocăită şi smerită, ci şi mărturisirea sacramentală a acestora, sau cel puţin dorinţa de a obţine în timp potrivit, iertarea"[1279]. Această secţiune de bază a documentului este o combinare a două linii ale gândirii: 1). Cuvântul este însoţit de o influenţă pregătitoare a harului, care, într-un mod psihologic produce credinţa şi o străduinţă după bine; 2). Puterea de a urma binele, credinţa, nădejdea şi iubirea, sunt infuzate în om de Taina Botezului. El primeşte aici justificarea, ca o împărtăşire a Botezului, împreună cu iertarea păcatelor. Deşi prima din aceste idei apare să se apropie de poziţia protestantă, totuşi deosebirea este foarte evidentă, deoarece influenţa acordată aici cuvântului nu îmbrăţişează acceptarea harică a individului şi deoarece accentul în discuţie este pus, nu pe cuvânt şi credinţă, ci pe Sacrament şi harul inerent[1280]. Expunerea Conciliului vorbeşte despre certitudinea îndreptării, foarte diferită pentru un catolic de concepţia luteranilor sau calviniştilor, apoi despre merit, lucrarea omului şi darul lui Dumnezeu, care încoronând meritele noastre, încoronează propriile

---

in den Urkunden der Lehrverkündigung, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 508-509.

1279 G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1379.

1280 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 437.

sale daruri[1281]. Aceste aspecte ale justificării sunt reliefate în canoanele despre justificare ale Sesiunii a VI-a a Conciliului de la Trident. Astfel, „Canonul 12. Cine zice, că credinţa justificatoare nu e nimic altceva decât încrederea în milostivirea lui Dumnezeu, care iartă păcatele pentru meritele lui Hristos, să fie anatema"[1282]. „Canonul 15. Cine zice că omul renăscut şi justificat poate să se socotească, pe temelia credinţei sale, că face parte cu siguranţă dintre cei predestinaţi, să fie anatema"[1283]. „Canonul 16. De va zice cineva, că el e sigur că va păstra până la sfârşit marele har al perseverării, să fie anatema, căci ar putea s-o spună numai în virtutea unei descoperiri speciale"[1284]. Conciliul accentuează în mod deosebit importanţa faptelor bune în mântuirea omului. „Canonul 24. De va zice cineva, că harul nu poate fi păstrat şi sporit înaintea lui Dumnezeu prin fapte bune, ci că faptele bune ar fi numai fructe şi semne ale justificării dobândite, iar nu un mijloc de a spori harul, să fie anatema"[1285]. Canonul 30

1281 Henri Rondet, S.J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 253.

1282 Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 515; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1562.

1283 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1565; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 515.

1284 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1566; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 515.

1285 J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg,

al Conciliului afirmă că: „De va zice cineva, că după primirea harului justificării vina păcatului va fi astfel iertată şi osânda veşnică astfel abrogată păcătosului, care se pocăieşte, că nu-i mai rămâne de ispăşit nici o osândă temporară în această lume sau în focul curăţitor, înainte de a putea intra în împărăţia cerurilor, să fie anatema"[1286].

După Conciliul de la Trident, îndreptarea este adevărată şi nu numai imputativă (=atribuită). Aceasta se atinge prin Harul dumnezeiesc şi efort propriu. Problema importantă a certitudinii mântuirii nu primeşte totuşi un răspuns clar. Ideea că este imposibil să împlineşti poruncile lui Dumnezeu este respinsă. Cu învăţătura despre îndreptare este în legătură, văzută pur obiectiv, învăţătura despre Taine[1287].

În Capitolul XVI. *Rodul justificării: meritul faptelor bune. Natura sa* din *Decretul despre justificare* al Sesiunii a VI-a, se afirmă în mod clar că: „Iisus Hristos însuşi împărtăşeşte constant puterea Sa celor care au fost justificaţi, ca şi capul membrelor, ca viţa mlădiţelor, putere care totdeauna precede, însoţeşte şi urmează faptele lor bune şi fără de care acestea nu ar putea în nici un fel să fie plăcute lui Dumnezeu şi meritorii. De asemenea,

---

1971, p. 517; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1574.

[1286] H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, n. 1580; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 518. Canoanele despre justificare 5, 9, 12, 15, 16, 24 şi 30 au fost traduse în limba română de Pr. Prof. I. Mihălcescu, *Istoria Bisericească Universală de la 1054 până azi*, T. II, Ediţia a 2-a, Bucureşti, 1932, p. 257-258.

[1287] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 90.

trebuie să se creadă că nu lipseşte nimic celor justificaţi pentru că ei ar fi consideraţi să fi satisfăcut legea lui Dumnezeu, în condiţiile acestei vieţi, prin aceste fapte pe care le-au făcut în Dumnezeu şi să fi meritat, cu adevărat să obţină, în timpul lor, viaţa veşnică şi totuşi ei rămân în har"[1288]. Justificarea, ca un act creator al lui Dumnezeu este, într-adevăr, un act momentan, dar deoarece ea stabileşte o condiţie morală, o înaintare în ea este totuşi posibilă, după cum s-a indicat prin citatul de mai sus. Omul are obligaţia şi poate să împlinească poruncile, deoarece Dumnezeu le-a dat lui pentru acest scop[1289]. „Dacă cineva zice că oamenii sunt justificaţi sau prin singura imputare a dreptăţii lui Hristos sau prin singura iertare a păcatelor, cu excluderea harului şi a iubirii, care au fost revărsate în inimile lor prin Duhul Sfânt, care locuieşte în ei sau că harul prin care noi sunt justificaţi este numai bunăvoinţa lui Dumnezeu, să fie anatema". „Dacă cineva zice că credinţa, care justifică nu este nimic altceva decât încrederea în milostivirea divină, care iartă păcatele datorită lui Hristos, sau că prin această singură încredere noi suntem justificaţi, să fie anatema"[1290]. Spiritul fundamental al vieţii creştine este teama, care niciodată nu poate să facă destul pentru a satisface faptele

---

[1288] Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1381.

[1289] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 437.

[1290] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1383.

iubirii prescrise în Biserica Romano-Catolică. Decretul, în aspectele lui practice, se mişcă în circuitul idealului evlaviei Sf. Ciprian, cu observaţiile lui legale şi teama lui servilă. Viaţa morală este dominată de această idee a meritului. Oricine se îndoieşte de aceasta, cade sub anatemă (Can. 26)[1291]. Canonul 26 al *Decretului despre justificare* precizează că: „Dacă cineva zice că pentru faptele bune, pe care ei le-au făcut, în Dumnezeu, drepţii nu trebuie să aştepte şi să nădăjduiască răsplata veşnică din partea lui Dumnezeu, având în vedere milostivirea şi meritele lui Iisus Hristos, dacă ei perseverează până la sfârşit să facă binele şi să păzească poruncile dumnezeieşti, să fie anatema"[1292]. El a insistat, într-adevăr că aceste merite, fiind lucrătoare în membrii Bisericii, prin puterea lui Hristos, Capul Bisericii, şi fiind un rezultat al dreptăţii inerente, sunt daruri ale lui Dumnezeu (Cap. 16). Dar „faptele bune ale omului justificat" sunt, prin urmare, „merite ale celui justificat" şi ca atare merită viaţa veşnică (Can. 32). Este evident că vechile poziţii trebuie să fie păstrate neschimbate[1293]. Canonul 32 al *Decretului despre justificare* al Conciliului de la Trident arată că: „Dacă

[1291] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 438.

[1292] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1377; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 517; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1576.

[1293] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 438.

cineva zice că faptele bune ale omului justificat sunt daruri ale lui Dumnezeu, în aşa fel că ele nu ar fi de asemenea meritele bune ale celui justificat; sau că prin faptele bune pe care le face prin harul lui Dumnezeu şi meritele lui Hristos, cel justificat nu merită cu adevărat o creştere a harului, viaţa veşnică şi (dacă el rămâne în har) intrarea în viaţa veşnică, precum şi o creştere a măririi, să fie anatema"[1294]. Capitolul XV. *Orice păcat mortal face să se piardă harul, dar nu credinţa*, arată că harul justificării poate fi pierdut nu numai prin necredinţă, ci şi prin păcate de moarte. Acest capitol afirmă că: „Împotriva spiritelor viclene ale unor oameni care, prin discursuri plăcute şi binecuvântări, seduc inimile simple, trebuie să se afirme că harul justificării, care a fost primit, se pierde nu numai prin infidelitate, prin care se pierde de asemenea credinţa însăşi, dar nu are importanţă care păcat mortal, deşi atunci nu se pierde credinţa. Se apără astfel doctrina legii divine care exclude din împărăţia lui Dumnezeu nu numai necredincioşii, ci şi credincioşii depravaţi... şi toţi ceilalţi care comit păcate mortale de la care, cu ajutorul harului dumnezeiesc, ei pot să se abţină şi din cauza cărora ei sunt separaţi de harul lui Hristos"[1295]. Aceia care au săvârşit păcate de moarte pot fi din nou justificaţi prin Taina

---

[1294] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1387; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1582; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube in den Urkunden in der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 518.

[1295] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1379.

Pocăinţei şi prin credinţă. „Cei care, după ce au primit harul justificării, au căzut în păcat pot fi din nou justificaţi atunci când, ridicaţi de Dumnezeu, ei vor face într-un fel să regăsească harul pierdut prin intermediul sacramentului Pocăinţei, datorită meritelor lui Hristos... Într-adevăr pentru aceia care au căzut în păcat după Botez, Iisus Hristos a instituit Sacramentul Pocăinţei, atunci când El zice: „Luaţi Duh Sfânt; cărora veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute" (Ioan 20, 22-23). De asemenea trebuie să se înveţe că Pocăinţa creştinului după o cădere este foarte diferită de Pocăinţa baptismală. Ea comportă nu numai părăsirea păcatelor şi detestarea lor sau o inimă pocăită şi smerită, ci şi mărturisirea sacramentală a acestora"[1296]. Experienţa practică a justificării poate fi realizată, prin urmare, numai în limitele Tainei Pocăinţei[1297].

Capitolul 16. *Roadele justificării, meritul faptelor bune, fiinţa meritului* al *Decretului despre justificare*, afirmă că: „După ce am expus această învăţătură catolică privind justificarea, că oricine o va primi cu credinţă şi ferm pentru a putea să fie justificat, sfântul Conciliu a judecat bine să adauge aici canoanele următoare, pentru ca toţi să ştie nu numai ceea ce ei trebuie să ţină şi să urmeze, ci şi ceea ce ei trebuie să evite şi să se teamă"[1298]. În

---

[1296]. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1377-1379.

[1297] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 438.

[1298] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf,

înțelegerea vieții creștine, aici se face cunoscut că, ea nu este un mod de adoptare a punctelor de vedere teologice, ci de acceptare a învățăturilor fixate de Biserică, care sunt absolut necesare pentru mântuire[1299].

Problemele învățăturii despre păcat și har discutate în Evul Mediu nu au aflat până acum nici o hotărâre a învățăturii bisericești. Modul învățăturii și al predicii populare au deschis în secolul al XV-lea tot felul de asperități, care au fost imposibile din punct de vedere dogmatic. Cum o mare neclaritate și deosebire a existat aici, s-a arătat, atunci când prin Luther și ceilalți Reformatori, învățătura despre justificare a devenit centrul întregului conflict despre însușirea mântuirii și despre Biserică[1300]. După *Dieta de la Augsburg* din 1530 și după convorbirile religioase pregătite de imperiu, ambele părți au ajuns la convorbiri asupra diferențelor fundamentale, fără să atingă o înțelegere. Totuși, prin aceasta s-a dezvoltat, din partea catolică, conștiința problemei[1301]. Pentru părinții Conciliului a fost clar, că ei au decis asupra tematicii nu numai în scopul delimitării controversei teologice față de poziția reformatoare (pe care ei au tratat-o superficial), ci și din cauza interesului reformei pastorale. Profilul catolic ar fi recunoscut pentru orientarea

---

Paris, 1994, p. 1387; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1550.

1299 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 438.

1300 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 500.

1301 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 500.

generală a clerului în principiile teologice ale despărţirii Bisericii, care de asemenea a atins evlavia. În învăţătura despre păcatul originar, Conciliul s-a limitat la recapitularea dogmatizării antipelagiene despre păcatul originar. Păcatul originar al lui Adam a prejudiciat natura neamului omenesc prin pierderea dreptăţii originare, care totuşi este şters datorită harului lui Hristos, prin iertarea păcatelor în Taina Botezului, pentru că acesta rămâne numai ca potenţialitate, ca poftă spre păcat, nu ca păcătoşenie reală[1302]. Orientat mai puternic spre Fer. Augustin, un consens de mijloc al tradiţiei învăţăturii scolastice tinzând spre scoaterea în relief a punctelor deosebitoare, a oferit părinţilor Conciliului mai întâi o definiţie magisterială a învăţăturii despre har şi anume ca reacţie la învăţătura reformatoare, pe care a condamnat-o fireşte numai inexact rău famată şi afişată, în forma unei învăţături despre justificare diferenţiată. Premisa acesteia este, pe de o parte, o concentraţie hristologică şi pnevmatologică (opera de împăcare a lui Hristos ca fundament posibil, darul Duhului Său ca putere de realizare), pe de altă parte, antropologia (deteriorarea naturii umane, dar păstrarea libertăţii voinţei) descrisă prin decretul despre păcatul originar[1303]. Împotriva poziţiei personaliste a lui Luther, după care justificarea constă în socotirea de către Dumnezeu a dreptăţii străine a lui Hristos şi se obţine numai prin credinţă (*sola fide*), se prezintă ca principiu catolic accentuarea unei transformări a fiinţei celui păcătos, prin lucrarea harului lui Dumnezeu,

---

1302 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 500.

1303 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 500.

care reînnoieşte interior şi prin aceasta justifică pe om. Procedeul tipic ideal constă din două părţi: a) din justificarea începătoare a celui nedrept prin Pocăinţă şi Taina Botezului pe baza meritului lui Hristos, care aduce cu iertarea păcatelor trecerea în starea de har a filiaţiei adoptive de către Dumnezeu; b) din schimbarea vieţii evlavioase a celui botezat în credinţă şi iubire, care prin aceasta aduce o dezvoltare a justificării, pentru că cel justificat fundamental prin împlinirea poruncilor, cu ajutorul harului dumnezeiesc, poate să facă fapte bune, ca roade ale justificării lui şi să colaboreze la mântuirea sa[1304].

Accentuarea puternică a lucrării harului lui Dumnezeu, ca o cauză hotărâtoare a justificării efective şi a mântuirii ar sublinia accentuarea prereformatoare a meritului lucrării omeneşti. Totuşi, echivocitatea expunerii centrale rezultată din eforturile pentru un consens catolic şi condamnarea aspră a învăţăturii evanghelice au dus în teologia posttridentină la faptul că s-a accentuat mai mult capacitatea omului decât dependenţa lui de Dumnezeu[1305].

Orientarea decretului tridentin spre Biblie şi teologia Fer. Augustin s-au reflectat prin forma învăţăturii scolastice-ontologice şi ea ar fi considerată mai întâi în secolul al XX-lea, ca cea mai importantă convergenţă faţă de poziţia evanghelică. Locul sacramental al justificării în Botez şi Pocăinţă (redobândirea prin Pocăinţă, iertare şi satisfacţie a harului pierdut prin păcate) arată în mod clar rolul hotărâtor al Bisericii, ca instituţie a mântuirii şi

---

1304 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 500-501.

1305 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 501.

mijlocitoare a harului. De asemenea, justificarea nu este înțeleasă așa puternic ca lucrarea lui Dumnezeu. În total nu s-a putut impune puterea inovatoare a dogmatizării tridentine față de continuarea sinergismului tradițional[1306]. Îndreptarea este adevărată și nu numai imputativă sau atribuită. Aceasta se atinge prin harul dumnezeiesc și efort propriu. Îndreptarea nu este desigur vreun proces, dar se caracterizează prin creștere. Problema importantă a certitudinii mântuirii se lasă totuși fără vreun răspuns clar. Ideea că este imposibil să împlinești poruncile lui Dumnezeu se respinge. Cu învățătura despre îndreptare este în legătură, văzută în mod pur obiectiv, învățătura despre Taine[1307].

4. Decretul despre Sacramente

Începând cu sesiunea a VII-a, aproape întreaga operă doctrinară a Conciliului de la Trident a fost purtată asupra Sacramentelor. Mai întâi, pentru a menține lista completă a celor șapte Sacramente, contra Protestanților, care nu recunoșteau decât Botezul și Euharistia, apoi pentru a afirma că ele sunt eficace prin ele însele (*ex opere operato*) și nu numai în funcție de credința celui care le primește[1308].

[1306] Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit,* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999, p. 501.

[1307] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Andra upplagan, Studentlitteratur, Lund, 1995, p. 90.

[1308] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în Giuseppe Alberigo, Les Conciles oecuméniques. Tome I. L' Histoire, Paris, 1994, p. 318.

În timpul primei perioade, Conciliul de la Trident a abordat de asemenea problema Sacramentelor. Conciliul a precizat noţiunea de Sacrament, semnul eficace al Harului şi nu numai semnul adresat credinţei justificatoare. S-a afirmat numărul de şapte al Sacramentelor, necesitatea unei intenţii la săvârşitorul sacramentului. Sesiunea următoare a Conciliului tratează de asemenea sumar despre Botez şi Mirungere[1309]. În timp ce Reformatorii consideră că, cuvântul este cel care produce credinţa, Conciliul de la Trident arată că numai prin Sacramente poate să se dobândească îndreptarea, să se dezvolte şi să se redobândească. Sacramentele nu sunt deci vreun mijloc pentru a menţine şi a întări credinţa, ci acţionează *ex opere operato*, adică independent de condiţiile subiective. Poziţia puternică a Ministeriului Bisericii este esenţială în acest context, căci numai preotul poate administra Sacramentele şi valabilitatea acestora este independentă de vrednicia personală a preotului. Trei Sacramente, adică, Botezul, Mirungerea şi Preoţia, conferă primitorului un caracter indelebil sau de neşters[1310]. Conciliul de la Trident a tratat mai mult sau mai puţin detaliat toate cele şapte Sacramente, Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăinţa, Maslul, Preoţia şi Căsătoria, dar aici se vor menţiona numai cele mai importante Sacramente[1311]. Conciliul afirmă în general despre Sacramente că: „Dacă cineva va zice că Sacramentele Legii noi nu au fost toate instituite de Domnul nostru Iisus Hristos şi că sunt mai multe sau mai puţine de şapte şi anume: Botezul,

---

[1309] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 254.
[1310] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Andra upplagan, Lund, 1995, p. 90.
[1311] Aleksander Radler, *Kristendomens idèhistoria. Från medeltiden till vår tid*, p. 90.

Mirungerea, Euharistia, Pocăinţa, Maslul, Hirotonia şi Căsătoria, sau că una din ele n-ar fi cu adevărat şi propriu zis un sacrament, să fie anatema"[1312]. În timp ce Reformatorii consideră că cuvântul este cel care produce credinţa, Conciliul de la Trident interpretează, că numai prin Sacramente poate să se dobândească, să crească şi să se redobândească dreptatea adevărată. Sacramentele nu sunt prin urmare vreun mijloc pentru a menţine şi a întări credinţa, ci lucrează *ex opere operato,* adică independent de condiţiile subiective[1313].

Poziţia puternică a Ierarhiei este esenţială în acest context, deoarece în afară de episcop numai preotul poate săvârşi Sacramentele şi validitatea acestora este independentă de vrednicia personală a preotului. Trei dintre Sacramente, adică Botezul, Mirungerea şi Preoţia, conferă primitorului un caracter indelebil, de neşters. Conciliul de la Trident a tratat mai mult sau mai puţin detaliat toate cele şapte Taine (Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăinţa, Maslul,. Preoţia şi Căsătoria)[1314]. Aici se vor menţiona doar acele Sacramente, care au constituit o dezbatere mai amplă.

[1312] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1387*Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II,* Les Editions du Cerf, 1994, p. 1393; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum,* 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1601; J. Neuner. H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* 8. Auflage, 1971, p. 355.

[1313] A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 90.

[1314] A. Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Lund, 1995, p. 90.

5. Decretul despre Euharistie

Printre aceste Sacramente, Euharistia, mai ales, a polarizat atenția, în rațiunea disputelor aprinse pe care ea le-a suscitat, nu numai între Catolici și Protestanți, ci și în interiorul lumii Reformei. Prezența euharistică a lui Hristos a fost definită ca substanțială; nu rămâne pe altar decât aparențele (speciile) pâinii și vinului, deoarece Conciliul estimează că termenul cel mai apropiat pentru a exprima acest mister este acela (deja folosit de Conciliul de la Lateran IV) de *transsubstanțiație*[1315].

Primul decret al Sesiunii a XIII-a a Conciliului a privit Euharistia. În primul rând, a fost problema jertfei euharistice, dar era vorba despre Sacramentul Euharistiei și în special prezența reală a fost în primul plan al discuțiilor. Luther respingea transsubstanțiațiunea, dar credea în prezența reală. Calvin a cărui poziție a fost puțin mai radicală, insista asupra simbolismului. Deci trebuia să se aprecieze expresiile conciliare. Textul despre modul prezenței reale a lui Hristos în Euharistie, vizează erori foarte precise[1316]. În definiția Euharistiei se arată clar cum activitatea Conciliului de la Trident a fost influențată de Protestantism și nevoia de a se delimita față de acesta. Așa numita învățătură despre *consubstanțiație*, care înseamnă că Trupul și Sângele lui Hristos se unesc cu pâinea și vinul, prin aceea că pâinea și vinul păstrează substanța lor proprie este respinsă. Critica atacă nu numai pe Luther, ci și pe nominaliștii influențați de Duns Scotus. Se aprobă conceptul *concomitantia*, însoțirea sau unitatea, adică,

---

[1315] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, Les Conciles oecumeniques. Tome I. L' Histoire, Paris, 1994, p. 318.

[1316] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 255-256.

faptul că Trupul şi Sângele lui Hristos se află în fiecare element al Euharistiei[1317].

În *Decretul despre Preasfântul Sacrament al Euharistiei*, în Capitolul I. *Prezenţa reală a Domnului nostru Iisus Hristos în Preasfântul Sacrament al Euharistiei*, din cadrul Sesiunii a XIII-a din 11 octoimbrie 1551, se arată că: „În primul rând, sfântul Conciliu învaţă şi mărturiseşte deschis şi fără subterfugiu, că în venerabilul Sacrament al Sfintei Euharistii, după sfinţirea pâinii şi vinului, Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, este cu adevărat, în mod real şi substanţial prezent sub chipul acestor realităţi sensibile"[1318]. Capitolul debutează prin afirmaţia dogmatică ce se va regăsi în canonul 1: prezenţa adevărată, reală, substanţială a lui Iisus Hristos în Euharistie, sub speciile sau chipurile pâinii şi vinului. Explicaţiile care urmează, nu aparţin decât indirect dogmei despre prezenţa reală, sunt totuşi de un interes absolut[1319]. Mai întâi, explicaţia în ceea ce priveşte modul prezenţei. Deja, în 1547, Consiliul s-a referit la doctorul parizian şi a respins obiecţia lui Calvin privind imposibilitatea pentru Hristos de a fi în acelaşi timp în cer şi în Euharistie.

[1317] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 90.

[1318] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1411, 1413; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1636; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 383.

[1319] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X. Première partie, *Les Décrets du concile de Trente* par A. Michel, Paris, 1938, p. 257.

Conciliul reia aici oficial răspunsul teologului şi îl completează. El pune în principiu faptul că nu există contradicţie să se admită simultan prezenţa lui Hristos în cer de-a dreapta Tatălui şi prezenţa Sa în Euharistie în mai multe locuri. Fără să insiste asupra explicaţiilor şcolilor, care pot să fie furnizate asupra acestui punct, el arată totuşi calea în care îi convine să se angajeze dacă se dă satisfacţie exigenţelor raţiunii iluminate de credinţă. Prezenţa euharistică este o prezenţă aparte, despre care trebuie să se gândească cu totul altfel decât despre prezenţele naturale ale corpurilor[1320]. Aici trebuie să ne raportăm la discuţiile din secolul al XI-lea pentru a înţelege că doctrina tridentină nu avea nimic radical, consfinţind credinţe sau o teologie comună. La sfârşitul secolului al XIII-lea, mărturisirea de credinţă a lui Mihail Paleologu făcea aluzie la transsubstanţiaţie[1321]. Decretul din 11 octombrie 1551 (capitolul IV) consacră această doctrină, insistând mult asupra consecinţelor pastorale. Hristos este prezent sub specii şi sub fiecare din cele două specii, ceea ce justifică rânduiala liturgică a comuniunii sub o singură specie[1322]. *„Decretul despre Preasfântul Sacrament al Euharistiei"* al Sesiunii XIII, din 11 octombrie 1551, în Capitolul IV. *De transsubstantiatione*,

---

[1320] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joiseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome X, 1, Paris, 1938, p. 257-258. Sensul clar al textelor evanghelice condamnă toate interpretările figurative şi imaginare ale inovatorilor şi dacă ar putea să existe vreo îndoială în această privinţă, această îndoială, va fi imposibilă prin continuitatea însăşi cu care Biserica, stâlpul şi temelia adevărului, a interpretat întotdeauna aceste texte ca o afirmaţie a prezenţei reale (A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joiseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome X, 1, Paris, 1938, p. 258-259).

[1321] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 256.

[1322] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 256.

afirmă următoarele: „Pentru că Hristos, Mântuitorul nostru, a zis că este cu adevărat trupul său, care se dă sub chipul pâinii, s-a crezut întotdeauna în Biserica lui Dumnezeu şi aceasta este ceea ce declară din nou astăzi acest sfânt Conciliu, că prin sfinţirea pîinii şi a vinului se face o transformare a întregii substanţe a pîinii în substanţa trupului Domnului nostru Hristros şi a întregii substanţe a vinului în substanţa sângelui său. Această transformare a fost numită corect şi propriu zis, de Sfânta Biserică universală, transsubstanţiaţie"[1323]. Interpretarea acestui capitol va fi mai oportună după Canonul 2, căruia îi corespunde în parte şi care adaugă câteva trăsături mai caracteristice. Remarcăm în mod simplu aici că, Conciliul de la Trident afirmă credinţa tradiţională a Bisericii despre transformarea substanţei pâinii şi a substanţei vinului în substanţa trupului şi a sângelui lui Iisus Hristos. Noi traducem în mod strict transformare şi nu numai schimbare[1324]. Faţă de Luther se stabileşte deci transsubstanţiaţiunea şi faţă de Zwingli şi Calvin se susţine prezenţa reală a lui Hristos în Euharistie. Prin prefacere, Hristos se află deplin cu Trupul şi Sângele, cu sufletul şi dumnezeirea, în pâine şi vin şi există acolo independent de modul cum Euharistia se foloseşte. Cel care este vinovat

---

[1323] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, 1994, p. 1415; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1642; J. Neuner, H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage, Regensburg, 1971, p. 386.

[1324] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles* d'après *les documents originaux*, Tome X, 1, Paris, 1938, p. 263.

de un păcat de moarte nu trebuie să primească Euharistia, ci mai întâi să se mărturisească. Aici se accentuează de asemenea că iertarea păcatelor nu este cel mai important efect al Euharistiei şi că nu este suficient să crezi pentru a primi Euharistia. Cel puţin o împărtăşire pe an este obligatorie[1325]. Tratând despre comuniune, Conciliul afirmă că, comuniunea sub specia pâinii este completă, dar el nu închide poarta unei concesii prin Papă a comuniunii potirului, pe care o cereau germanii. În ceea ce priveşte mesa, ea este prezentată ca o actualizare a jertfei lui Hristos pe cruce, ispăşitoare pentru cei vii şi pentru cei morţi[1326]. Învăţătura despre jertfa euharistică este prezentată într-un mod care exprimă marea însemnătate a acesteia. Jertfa euharistică este o repetare nesângeroasă a morţii jertfelnice a lui Hristos şi este folositoare pentru cei morţi. Aceasta nu se înţelege simbolic, ci înseamnă că moartea lui Hristos pe cruce se reprezintă în jertfa euharistică şi aduce o putere, care se concentrează spre iertarea păcatelor, pe care noi le săvârşim zilnic[1327]. Subliniind necesitatea unei purificări pentru a primi Sacramentul Euharistiei, Conciliul de la Trident face legătura cu decretul despre Taina Pocăinţei[1328].

[1325] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 90.

[1326] Marc Venard, *Le Cinquième Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, Les Conciles oecuméniques. Tome I. L' Histoire, Paris, 1994, p. 318.

[1327] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 91.

[1328] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 256.

6. Decretul despre Pocăinţă

Conciliul de la Trident a aprobat învăţătura scolastică despre Taina Pocăinţei. Pocăinţa este necesară pentru toţi, care au căzut în păcat după Botez[1329]. *Doctrina privind Sfintele Sacramente ale Pocăinţei şi Maslului*, formulată în Sesiunea a XIV-a, din 25 noiembrie 1551, în Capitolul I. *Necesitatea şi instituirea Tainei Pocăinţei*, arată că: „Dacă ar fi existat în toţi cei renăscuţi o asemenea recunoştinţă faţă de Dumnezeu ca ei să păstreze constant dreptatea, primită în Botezul bunătăţii şi harului său, nu ar fi fost nevoie să se instituie o altă Taină decât cea a Botezului pentru iertarea păcatelor. Dar pentru că „Dumnezeu, bogat fiind în milă" (Efes., 2, 4), „a cunoscut zidirea noastră" (Psalmul 102, 14), El a dat de asemenea un remediu redând viaţa acelora care s-au eliberat de robia păcatului şi de stăpânirea diavolului: Taina Pocăinţei, prin care binefacerea morţii lui Hristos a fost aplicată celor care au căzut după Botez. Pentru toţi oamenii care sunt pătaţi de vreun păcat de moarte, Pocăinţa a fost desigur necesară în toate timpurile pentru a obţine harul şi dreptatea"[1330].

Conciliul afirmă că, Sacramentul Pocăinţei este un sacrament adevărat, instituit dumnezeieşte, destinat să dea păcătosului harul, pe care l-a pierdut după botezul său. Pocăinţa implică în mod necesar intervenţia preotului, care singur poate să dea iertarea. Pocăinţa presupune din partea penitentului, mărturisirea greşelilor sale şi un sentiment de

---

[1329] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 91.

[1330] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1431.

căință. În sfârșit, sacramentul nu este complet decât cu un act de satisfacție, care aparține preotului să-l determine[1331]. În Mărturisire, preotul funcționează ca judecător. De aceea este necesar ca cel care se mărturisește să socotească expres toate păcatele de moarte și de asemenea păcatele, care s-au săvârșit numai cu gândul și cel care se mărturisește se va verifica pe sine pentru a prezenta toate circumstanțele esențiale ale păcatului său. Însemnătatea satisfacției este de a elibera pe păcătos de pedeapsa aspră a lui Dumnezeu și a-l face asemenea lui Hristos[1332]. Conciliul reamintește necesitatea Pocăinței, tratează despre instituirea acestui sacrament în termeni nuanțați, subliniază deosebirea dintre Botez și Pocăință, respinge interpretarea protestantă din Ioan 20, 22 (canonul 3) și distinge diversele elemente ale semnului eficace al harului, dar fără să consfințească teoria transformării substanței, nici să respingă teza scotistă, care făcea din iertare, ființa Tainei[1333].

7. Decretul despre Preoție

În legătură cu Taina Hirotoniei, Conciliul afirmă puternic, contra concepției protestante a Preoției universale, specificitatea Preoției și caracterul ierarhic al Bisericii. Aceasta este comparată, după o formulă cunoscută împrumutată din Psalmi, cu o armată pregătită pentru bătălie. Părinții au dezbătut arzător episcopatul, în

---

[1331] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile de Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, Les Conciles oecuméniques. Tome I. L' Histoire, Paris, 1994, p. 318.

[1332] Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund, 1995, p. 91.

[1333] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 256-257.

legătură cu datoria rezidenţei, problemă la prima vedere disciplinară, dar care a antrenat o ecleziologie de bază. În schimb, Conciliul nu a definit clar puterea pontificală. Această linişte a fost, din partea papalităţii şi a legaţilor, care au întreţinut interesele lor, rezultatul unui calcul deliberat[1334].

Conciliul de la Trident nu a pus în relief învăţătura despre Trupul tainic al lui Hristos. Conciliul a văzut în Biserică instituţia juridică nezdruncinată de inovatori. La sfârşitul secolului, R. Bellarmin dă Bisericii o definiţie insuficientă, care va fi completată mai târziu şi formulată din nou la Conciliul Vatican II[1335]. Conciliul de la Trident trebuia să răspundă Reformei, dar acest conciliu nu a tratat problema ecleziologică. Conciliul respinge afirmaţiile negative privind tradiţiile apostolice, Tainele şi Ierarhia bisericească. Acesta a făcut aluzie la temele ecleziologice clasice şi acordă un loc important consensului Bisericii[1336]. Dezbaterea despre episcopat, introdusă la începutul Sesiunii a XXIII-a (23.IX.1562-15.VII.1563), în legătură cu obligaţia rezidenţei, dezbaterea se concentrează asupra originii jurisdicţiei episcopilor, în mod nemijlocit a lui Hristos, ceea ce dă o demnitate episcopală superioară presbiteriatului „de drept divin" sau derivând de la Papă. Preoţii spanioli, susţinuţi de cei francezi, erau în mod ferm adepţii primei teze, iar ansamblul italienilor şi P. Laynez, celei de de-a doua teze. Dar cum primii admiteau o mediere a Papei, diferenţa, asupra acestui punct, nu era aşa substanţială. De fapt nici Conciliul de la Trident, nici

---

[1334] Marc Venard, *Le Cinquieme Concile de Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563)*, în Giuseppe Alberigo, *Les Conciles oecuméniques. Tome I. L' Histoire*, Paris, 1994, p. 318-319.

[1335] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 253.

[1336] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 364.

Vatican I, nici Vatican II nu au voit să o separe. Mizele ecleziologice, neformulate întotdeauna expres, au fost totuşi importante. Apoi, natura „jurisdicţiei" şi în final aceea a puterii pastorale[1337].

Laynez distingea cu grijă, de asemenea, puterea hirotoniei şi puterea jurisdicţiei. El este de acord că puterea jurisdicţiei episcopilor, considerată în general, este în mod nemijlocit de drept divin. Dar problema nu este aceasta, ci este vorba despre puterea jurisdicţiei fiecărui episcop luat în particular. Nu există nici o îndoială că această putere derivă nemijlocit din jurisdicţia universală a Suveranului Pontif. Se obiectează că episcopii sunt succesorii apostolilor şi că ei trebuie să primească jurisdicţia lor în acelaşi fel după cum şi apostolii au primit-o. Replicile aduse de Laynez la acest argument nu sunt totdeauna decisive. Se va admite, de exemplu, că „Oricâte veţi lega pe pământ" (Matei 18, 18) şi „Cărora veţi ierta păcatele" (Ioan 20, 23) semnifică „puterea hirotoniei, adică puterea de a dezlega în forul conştiinţei". De asemenea, un răspuns slab ca acela care, văzând în aceste cuvinte ale Mântuitorului simple făgăduinţe, afirmă că realizarea acestor făgăduinţe s-a făcut prin Sf. Pavel. Reluând explicaţia propusă de Cajetan, Laynez nu este departe de a admite că, jurisdicţia nemijlocită acordată de Iisus Hristos apostolilor, nu antrenează necesar originea divină nemijlocită a jurisdicţiei episcopale[1338]. Laynez fundamenta poziţia sa, sprijinit pe distincţii scolastice, pe o separare (nu numai o distincţie) între hirotonie şi

---

[1337] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes*. Tome III, Paris, 1970, p. 365.

[1338] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Tome X, 1, Paris, 1938, p. 474-475.

jurisdicţie, desăvârşind şi întărind un proces început în secolul al XII-lea. El făcea din reunirea jurisdicţiei episcopilor prin Papă un act separat al consacrării. Totul se desfăşura asupra unei distincţii solidificate între hirotonie şi jurisdicţie, sarcina învăţăturii a fost ataşată sau mai ales redusă la aceasta[1339]. În substanţa sa, teza lui Laynez este solidă. Ea este mai ales remarcabilă pentru că ea a propus o distincţie, care nu s-a întâlnit încă până atunci, între puterea jurisdicţiei în general şi aceeaşi putere în particular. Aceste discuţii au dus, la 3 noiembrie 1562, la o refacere în întregime a textului doctrinei şi a ultimului canon[1340].

În ceea ce priveşte Preoţia, Conciliul de Trident a oscilat între concepţia predominantă în Scolastică (referire la Euharistie), care a prevalat în expunerea dogmatică şi o concepţie, care asumă actul apostolic al cuvântului, de unde se găseşte un ecou în decretele despre reformă. Aici, Conciliul Vatican II a regăsit o tradiţie mai profundă, atunci când Conciliul de la Trident a rămas foarte legat de Evul Mediu[1341].

Doctrina adevărată şi universală despre Taina Hirotoniei pentru a condamna erorile din timpul nostru a Sesiunii a XXIII-a, arată în Capitolul I, că: „Jertfa şi Preoţia au fost aşa de unite din porunca lui Dumnezeu, încât una şi cealaltă au existat în întreaga lege. Aceasta pentru că, după cum Biserica universală a primit în Noul Testament, printr-o instituire a Domnului, sfânta jertfă văzută a Euharistiei, trebuie de asemenea să se recunoască

1339 Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 365-366.

1340 A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles.* Tome X, 1, Paris, 1938, p. 475.

1341 Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 367.

că există în ea o nouă Preoţie, văzută şi externă, în care a trecut vechea preoţie. Această Preoţie a fost instituită de Domnul însuşi, Mântuitorul nostru; apostolilor şi succesorilor lor în Preoţie li s-a dat puterea de a sfinţi, a jertfi şi a împărtăşi Trupul său şi Sângele său, precum şi aceea de a ierta şi a ţine păcatele: iată ceea ce arată Sfânta Scriptură şi ceea ce ne-a învăţat totdeauna tradiţia Bisericii universale"[1342]. Conciliul de la Trident s-ar teme de tendinţe centraliste. Concepţia pur monarhică a unui conciliu care ţine întreaga autoritate a Papei nu era aceea a întregii lumi, în special a teologilor sau episcopilor spanioli, adesea discipoli ai lui Vitoria, care admiteau infailibilitatea Conciliului, desigur nu fără Papă, dar anterioară actului formal al aprobării Papei. De fapt, decretele Conciliului de la Trident sunt decrete ale Conciliului, nu ale Papei cu aprobarea Conciliului, dar preşedintele a încheiat Conciliul făcând să se aprobe de părinţi o cerere de confirmare din partea Papei[1343].

Secolul al XVI-lea marchează sfârşitul unităţii creştine. În faţa şi deasupra naţionalităţilor, Biserica Romano-Catolică realizează o unitate specifică, pur religioasă, cu dreptul său, ordinea sa, structurile şi serviciile sale, idealul lui Grigorie VII. Curia a fost organizată începând cu Papa Paul III, de Paul IV, Pius IV, Pius V şi mai ales Sixtus V

[1342] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1509; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1764; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 451.

[1343] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 367.

şi în final de Grigorie XV. Această istorie nu a fost evocată aici, este suficient de notat aspectul ecleziologic al centralizării romane. De asemenea, o altă trăsătură legată de precedenta, importantă ecleziologic, Conciliul de la Trident a afirmat, faţă de Protestantism, că Hristos nu este în mod unic Mântuitor, ci El este de asemenea legiuitor[1344].

În *Decretul despre justificare* al Sesiunii VI din 13 ianuarie 1547 a Conciliului se afirmă că: „Dacă cineva zice că Iisus Hristos a fost dat de Dumnezeu oamenilor, ca un Mântuitor, în care ei trebuie să se încredinţeze, şi nu de asemenea, ca legiuitor de care ei trebuie să asculte, să fie anatema"[1345]. În Sesiunea a XIII-a, Conciliul supune deja tot ceea ce a realizat. El nu defineşte nimic în ceea ce priveşte momentul sau modul instituirii Preoţiei. Conciliul se mulţumeşte să amintească faptul că Preoţia a fost instituită pentru jertfă, adevăr fundamental, pe care îl manifestă cele trei legi, patriarhală, mozaică, creştină, ceea ce inovatorii neagă cu înverşunare. Prin urmare, reiese că această Preoţie, în Legea nouă, comportă pentru apostoli şi succesorii lor, puterea de a sfinţi, a jertfi, a împărtăşi Trupul şi Sângele Mântuitorului, precum şi aceea de a ierta şi ţine păcatele. Acestea sunt adevărurile conţinute în Scriptură şi învăţate de întreaga tradiţie, care vor servi

---

[1344] Yves Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, p. 367-368.

[1345] G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. –P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi avec la collaboration de H. Jedin, *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 1385; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Aufl., Regensburg, 1971, p. 516; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, 33. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1965, nr. 1571.

punctului de plecare pentru anatema din Canonul 1. În raport cu proiectul din 3 noiembrie 1562, acest text nu prezintă decât câteva modificări de exprimare[1346].

Confirmând existenţa unui tip de episcop cu adevărat pastoral, Conciliul de la Trident a favorizat o construcţie a ordinii ierarhice, nu în jurul Euharistiei, ci după regimul, conform căruia Roma ocupă centrul şi culmea. Astfel, în teologie se fixează un fel de canonizare a sistemului conceptual şi verbal moştenit de la Scolastică, care, de atunci şi până în prezent, s-a unit cu Catolicismul[1347].

Conciliul de la Trident nu a elaborat o mărturisire de credinţă, dar la presiunea justificată a unor prelaţi sau teologi dintre care Petru Canisius, Pius IV a compus o mărturisire, care poartă numele de *Professio fidei tridentina*[1348]. Această *Mărturisire de credinţă* impusă de Pius IV, prin Bula *Injunctum Nobis* din 13 noiembrie 1564, afirmă în ultimele fraze: „Eu primesc şi eu mărturisesc, fără nici o îndoială, ceea ce s-a transmis, definit şi propus de sfintele canoane şi de Sinoadele ecumenice şi în mod principal de sfântul Conciliu de la Trident. De asemenea, eu condamn, resping şi anatematizez toate lucrurile contrare şi toate ereziile, fără excepţie, condamnate, respinse şi anatematizate de Biserică"[1349].

Catehismul Conciliului de la Trident, care este o operă a patru teologi romano-catolici sub conducerea lui Charles

---

[1346] A. Michel, *Les Décrets du concile de Trente*, Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome X, 1, Paris, 1938, p. 479-480.

[1347] Yves Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes.* Tome III, Paris, 1970, p. 368.

[1348] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 261-262.

[1349] Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles.* Tome X, 1. Les Décrets du Concile de Trente par A. Michel, Paris, 1938, p. 641.

Borromée, a apărut în 1566 sub pontificatul lui Pius V. Acest Catehism este o carte de învăţătură pentru preoţi şi un fel de teologie a Conciliului, un compendiu[1350].

Professio fidei tridentina, conţine, ca o parte componentă a credinţei catolice, „în afara căreia nimeni nu poate să se mântuiască", afirmaţia: „eu făgăduiesc şi jur ascultare adevărată Pontifului roman, succesorul Sfântului Petru, primul dintre apostoli şi vicarul lui Iisus Hristos"[1351]. Acest Catehism dă o explicaţie a Simbolului niceo-constantinopolitan, împărţit în douăsprezece articole, apoi o expunere despre Sacramente, Decalogul, Rugăciunea şi cele şapte cereri ale Rugăciunii Tatăl nostru. După Catehismele lui Canisius (1555-1559), Catehismul Conciliului de la Trident a fost o replică târzie, dar durabilă, la celebrele Catehisme ale lui Luther şi Calvin[1352].

Chiar dacă Reforma a combătut fundamental înţelegerea romano-catolică a Bisericii, Conciliul nu a gândit ecleziologia într-o formă sistematică. Ceea ce a constat în faptul că papii au evitat o nouă reeditare a conflictului despre conciliarism. Totuşi, discuţiile despre reformă lipsite de rezultat duse asupra datoriei de dioceză a episcopului, au continuat în lupta în jurul Sacramentului Hirotoniei, apoi, pentru că a vorbit în general despre slujirea episcopală în raport cu slujirea Papei. Deoarece aceste probleme nu au putut totuşi să fie clare, au fost scoase din paranteză. De aceea nu s-a ajuns, după cum s-a

---

[1350] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 262.
[1351] Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Oregon, 1997, p. 448.
[1352] Henri Rondet, S. J., *Histoire du Dogme*, Paris, 1970, p. 262.

dorit, la o expunere asupra primatului papal şi episcopului universal[1353].

Împotriva criticii reformatoare au fost dogmatizate numai anumite elemente ale învăţăturii despre ierarhie, fără luarea în consideraţie a contextului eclezioIogic: caracteristica Preoţiei (*sacerdotium*) şi prin aceasta a sacramentalităţii Hirotoniei, în afară de aceasta, a ordinii instituite a Ministeriului, Ierarhiei, care implică superioritatea calitativă a episcopilor faţă de preoţi (*presbyteri*). Deoarece acest decret în timpul următor a constituit principiile învăţăturii despre Ministeriul spiritual, au fost desprinse din acesta problemele de structură, într-un mod mai corect şi mai practic. Abia Conciliul Vatican II a dus la o tematizare fundamentală eclezioIogică[1354].

Conciliul de la Trident a formulat învăţătura Bisericii Romano-Catolice pe baza moştenirii dogmatice a Scolasticii şi a constituit începutul unei epoci înfloritoare în Istoria Dogmelor în Biserica Romano-Catolică.

1353 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 505.

1354 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Gütersloh, 1999, p. 505-506.

BIBLIOGRAFIE

IZVOARE

Alberigo, G., Dossetti, J. A., Joannou, P. -P., Leonardi, C., et Prodi, P., *Les Conciles oecuméniques. Tome II-2. Les Décrets. De Trente à Vatican II*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 7. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.

Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter. Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo. Tredje upplagan, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm, 1979.

The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Translated and edited by Theodore G. Tappert in collaboration with Jaroslav Pelikan, Robert H. Fischer, Arthur C. Piepkorn, Fortress Press, Philadelphia, 1959.

Beintker, Horst, *Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition.* Ausgewählt und eingeleitet von Dozent Dr. Horst Beintker, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Qullen, Heft 2, Lüneburg, 1961.

Grass, Hans, *Die evangelische Lehre vom Abendmahl.* Ausgewählt und eingeleitet von Prof. D. Hans Grass, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 3, Heliand Verlag, Lüneburg, 1961.

Heppe, Dr. Heinrich, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche.* Dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. Heinrich Heppe. Neu durchgesehen und herausgegeben von Ernst Bizer, Neukirchener Verlag, Darmstadt, 1958.

Hirsch, Emmanuel, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer quellenmässig belegt und verdeutscht*, 4. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964.

Jacobs, Manfred, *Die evangelische Lehre von der Kirche.* Ausgewählt und eingeleitet von Dr. Manfred Jacobs, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quelle, Heft 4, Heliand Verlag, Lüneburg, 1962.

Kinder, Ernst, *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung.* Ausgewählt und eingeleitet von Prof. Dr. Ernst Kinder, Quellen zur Konfessionskunde. Reihe B. Protestantische Quellen, Heft 1, Heliand Verlag, Lüneburg, 1957.

Luther, Martin, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar, 1883.

Luther, Martin, *Lectures on Romans.* Neuly Translated and Edited by Wilhelm Pauck, The Westminster Press, Philadelphia, 1956.

Luther, Martin, *Oeuvres. Tome I. Controverse contre la theologie scolastique,* Labor et Fides, Genève, 1957.

Luther, Martin, *Oeuvres. Tome II. De la papauté de Rome,contre l'illustre romaniste de Leipzig (1520),* Labor et Fides, Genève, 1966.

Luther, Martin, *Oeuvres. Tome II. De la Captivité babylonienne de l'Eglise – Prelude (1520),* Labor et Fides, Geneve, 1966.

Luther, Martin, *Oeuvres. Tome V. Du Serf Arbitre,* Labor et Fides, Genève, 1958.

Luther, Martin, *Oeuvres. Tome VI. De la Cène du Christ – Confession,* Labor et Fides, Genève, 1964.

Luther, Martin, *Selections from His Writings.* Edited and with an Introduction by John Dillenberger, Anchor Books

Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1961.

Melanchthon, Philip, *Loci communes theologici*, în Wilhelm Pauck (Ed.), *Melanchthon and Bucer*, The Westminster Press, Philadelphia, 1969.

Michel, A., *Les Décrets du concile de Trente*, în Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome X, 1, Paris, 1938.

Neuner, Josepf, - Ross, Heinrich, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, 8. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner una Karl-Heinz Weger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1971.

Ohlig, Karl Heinz, *Christologie. II. Du Moyen Âge à aujourd'hui.* Textes édités par Karl Heinz Ohlig, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.

Zwingli and Bullinger, *Selected Translations with Introductions and Notes by* The Rev. G. W. Bromiley, Ph. D., D. Litt., The Westminster Press, Philadelphia, 1953.

LITERATURĂ TEOLOGICĂ DE SPECIALITATE

Adam, Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 2. Mittelalter und Reformationszeit*, 6. Auflage, Gütersloh, 1992.

Andruţos, Hristu, *Simbolica.* Traducere din limba greacă de Profesor Universitar Iustin Moisescu, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955.

Andrutsos, Hristu, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene.* Traducere autorizată de Dr. Dumitru Stăniloae, Profesor la Academia Teologică „Andreiană", Sibiu, 1930.

Aubert, Roger, *L'Ecclesiologie au concile du Vatican, Le Concile et les Conciles,* Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 245-284.

Aulén, Gustaf, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildingensutvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar,* Andra upplagan, P. A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm, 1927.

Aulén, Gustaf, *Den kristna Gudsbilden genom seklerna och i nutiden,* Andra upplagan, Almqvist & Wiksells boktryckeri A. B., Uppsala, 1941.

Boroianu, Dr. Dimitrie, *Istoria Dogmelor Bisericii creştine ortodoxe de Răsărit,* Bucureşti, 1893.

Bourgeois, Henri, Sesboüé, Bernard, Tihon, Paul, *Histoire des Dogmes. Tome III. Les signes du salut,* Desclée, Paris, 1995.

Bring, Ragnar, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid,* Skånska Centraltryckeritet, Lund, 1950.

Bring, Ragnar, *Tro och gärningar,* "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund och Köpenhamn, 1957, s. 951-954.

Bring, Ragnar, *Luthers Rechtfertigungslehre und die soziale Gerechttigkeit,* în „Reformation heute", Berlin und Hamburg, 1967, p. 56-84.

Brunstäd, Friedrich, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften,* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1951.

Chiricescu, Dr. C., *Istoria Dogmelor,* Bucureşti, 1892.

Chiţescu, Prof. N, Todoran, Pr. Prof. Isidor, şi Petreuţă, Pr. Prof. I., *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* Vol. II, Bucureşti, 1958.

Chiţescu, Prof. N., *Ortodoxie şi Protestantism,* în "Ortodoxia" , II, 1950, nr. 3, p. 383-439.

Chițescu, Prof. Nicolae, *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în „Mitropolia Banatului", VIII, 1958, nr. 7-9, p. 259-296.

Cleve, Fredric, *Luthers nattvardslära mot bakgrund av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament*, Åbo Akademi, Åbo, 1968.

Congar, Yves, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes. Tome III. Christologie-Soteriologie-Mariologie, Fascicule 3*, Les Editions du Cerf, Paris, 1970.

Congar, Y. M. J., *La foi et la théologie*, Desclee & Co, Tournai (Belgium), 1962.

Considerații asupra teologiei protestante după 450 de ani de la Reformă, în « Studii Teologice » , II, 1967, nr. 9-10, p. 555-564.

Dantine, Wilhelm, *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2 : Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.

Dupront, Alphonse, *Le Concile de Trente, Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Editions du Cerf, Paris, 1960, p. 195-243.

Fagerberg, Holsten, *A New Look at the Lutheran Confessions (1529-1537)*, Concordia Publishing House, St. Louis and London, 1972.

Frank, Fr. H. R., *Die Theologie der Concordienformel. Bd. III. Die Artikel vom heiligen Abendmahl, von der Person Christi und von der Höllenfahrt Christi*, Erlangen, 1863.

Gass, Dr. W., *Symbolik der griechischen Kirche*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1872.

Gonzalez, Justo L., *A History of Christian Thought. Volume III. From the Protestant Reformation to the*

Twentieth Century, Abingdon Press, Abingdon – Nashville, Tennessee, 1980.

Grane, Leif, *Confessio Augustana. Orientering i den lutherska reformationens grundtankar*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm, 1967.

Grane, Leif, *La Réforme luthérienne, ses origines historique et son caractère théologique*, în „Positions luthériennes”, 1972, p. 76-96.

Grossi, Vittorino, Ladaria, Luis, Lécrivain, Philippe, Sesboüé, Bernard, *Histoire des Dogmes. Tome II. L'homme et son salut*, Desclée, Paris, 1995.

Harnack, Dr. Adolph, *History of Dogma.* Volume VII, Dover Publications, Inc., New York, 1961.

Harnack, Adolf von, *Dogmengeschichte*, 8. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.

Harnack, Adolphe, *Precis de l'Histoire des Dogmes*, Paris, 1893.

Hauschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 2. Reformation und Neuzeit*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

Herrlinger, A., *Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Zusammenhange mit der Lehrgeschichte und Culturbewegung der Reformation*, Gotha, 1879.

Hornig, Gottfried, *Lehre und Bekenntnis im Protesrtantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhundert*, Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.

Hägglund, Bengt, *Konkordieboken,* în ”Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, col. 390-391.

Hägglund, Bengt, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition,* CWK Gleerup, Lund, 1959.

Hägglund. Bengt, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis,* CWK Gleerup, Lund, 1951.

Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt,* Fjärde utökade upplagan, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1971.

Jedin, Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient. Band II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1515/47,* Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1957.

Loofs, Friedrich, *Die Rechtfertigung nach lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches,* Theologische Studien und Krit., 1922, p. 307-382

Lehmann, Karl/Pöhlmann, Georg, *Gott, Jesus Christus – Wiederkunft Christi,* în Harding Meyer und Heinz Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen,* Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1980, p. 48-78.

Lindroth, Hjalmar, *Ortodoxien. Allmänt och dogmhistorisk,* în ”Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band II, Lund, 1955, s. 1401-1411.

Lindroth, Hjalmar, *Rättfärdiggörelse (justificatio). Dogmhistoriskt,* în ”Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund, 1957, s. 432-439.

Lindroth, Hjalmar, *Tro,* în ”Nordisk Teologisk Uppslagsbok”, Band III, Lund och Köpenhamn, 1957, s. 945-951.

Lindström, Henning, *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi*, Diss., Lund, 1944.

Lindström, Henning, *Melanchthon, Philipp (1497-1560)*, în „Nordisk Teologisk Uppslagsbok, Bd. II, Lund, 1955, col. 988-993.

Lindström, Valter, *Konkordieformeln (Formula Concordiae)*, în "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band II, Lund, 1955, col. 391-394.

Lindström, Valter, *Sakrament. Dogmhistoriskt*, în "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band III, Lund, 1957, col. 452-456.

Lohse, Bernhard, *A Short History of Christian Doctrine. From the First Century to the Present*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

Lohse, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995.

Lohse, Bernhard, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, Carl Andresen und Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Kofessionalität*, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.

Loofs, Friedrich, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S., 1906.

Loofs, Friedrich, *Die Rechtfertigung nach lutherischen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches*, Theologische Studien und Krit., 1922, p. 307-382.

Loofs, Friedrich, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 5. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1953.

Meyer, Harding und Schütte, Heinz (Hrsg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen,* Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1980.

Nygren, Anders, *Kristi närvaro i ordet och sakramenten,* in "Svensk Teologisk Kvartalskrift", 34(1958), Lund, 1958, p. 225-230.

Olsson, Herbert, *Förhållandet mellan Melanchthons teologi und Luthers,* în „Svensk Teologisk Kvartalskrift", Lund, 1944, p. 89-111.

Ott, Dr. Ludwig, *Fundamentals of Catholic Dogma.* Edited in Englisch by James Canon Bastible, D.D. Tranlated from the German by Patrick Lynch, Ph. D., Tan Books and Publishers, Inc., Rockford, Illinois, 1974.

Pelikan, Jaroslav, *La tradition* chrétienne. *Histoire du développement de la doctrine. Tome IV. La réforme de l'Eglise et du dogme 1300-1700,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Pinomaa, Lennart, *Helig,* "Nordisk Teologisk Uppslagsbok", Band I, Lund och Köpenhamn, 1952, s. 1263-1266.

Pinomaa, Lennart, *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers,* Göttingen, 1964.

Pitters, Prof. Hermann, *Semnificația reformatorică și ecumenică a teologiei lui Luther,* în "Ortodoxia", XXXV, 1983, nr. 4, p. 480-487.

Popescu, T. M., *Curs de Istoria Dogmelor,* București, 1930.

Radler, Aleksander, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid,* Studentlitteratur, Lund, 1995.

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique,* Editions du Seuil, Paris, 1970.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Teil II, 1. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1966.

Ratschow, Carl Heinz, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie*. Zweite Auflage, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1968.

Rendina, Claudio, *Papii. Istorie şi secrete,* Traducere şi note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2002, 2003.

Rondet, Henri, *Histoire du Dogme,* Desclée & Cie, Paris, 1970.

Sandu, Pr. Prof. Dr. Ştefan, *Teologia Mărturisirilor de credinţă luterane şi ortodoxe,* Teză de doctorat, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991-1993.

Sandu, Pr. Prof. Dr. Ştefan, *Primele contacte ecumenice dintre ortodocşi şi luterani. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani de la Tubingen,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Biseericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001.

Sandu, Pr. Prof. Dr. Ştefan, *Istoria Dogmelor. Vol. I. Istoria Dogmelor din epoca postapostolică până la Sf. Ioan Damaschin,* Editura Bren, Bucureşti, 2002.

Sasse, Hermann, *Die Lehrentscheidung der Konkordienformel in der Frage des hl. Abendmahl,* in „Vom Sakrament des Altars", Leipzig, 1941, p. 133-193.

Scheffczyk, Leo, *Schöpfung und Vorsehung,* în Prof. Dr. Michael Schmaus, P. Dr. Alois Grillmeier, SJ., (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte. Band II. Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sunde,* Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1963.

Schlink, Edmund, *Theology of the Lutheran Confessions,* Fortress Press, Philadelphia, 1975.

Schmaus, Michael, *Dogma. Volume six. Justification and the Last Things*, Sheed and Ward, London, 1994.

Schmid, Heinrich, D. D., *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1961.

Schwane, Joseph, *Histoire des Dogmes. Tome VI. Periode des temps modernes*, Gabriel Beauchesne & C, Paris, 1904.

Seeberg, Erich, *Grundzüge der Theologie Luthers*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1940.

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Vierte Band, erste Abteilung. Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs*, Zweite und dritte durchweg neu ausgearbeitete Auflage, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Leipzig, 1917.

Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band IV, 2. Hälfte: Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Erlangen und Leipzig, 1920.

Seeberg, Reinhold, *Text-Book of the History of Doctrines. Vol. II. History of Doctrines in the Middle and Early Modern Ages*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1997.

Sesboüé, Bernard et Theobald, Christoph, *Histoire des Dogmes. Tome IV. La parole du salut*, Desclée, Paris, 1996.

Silvestru, Episcop de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (cu expunerea istorică a dogmelor)*, Volumul IV, Editura „Credința strămoșească”, Iași, 2001.

Stauffer, Richard, *La théologie de Luther d'après les recherches récentes*, în „Revue de théologie et de philosophie”, 1957, p. 7-44.

Staedtke, Joachim, *Abendmahl. III/3. Reformationszeit,* în „Theologische Realenzyklopädie", Bd. I, Berlin, 1976, p. 106-122.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni,* în „Ortodoxia", V, 1953, nr. 1, p. 48-115.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe,* în „Ortodoxia", XXXV, 1983, nr. 4, p. 485-509.

Stephan, D. Horst, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus,* Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin, 1938.

Stupperich, D. Dr. Robert, *Melanchthon,* Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1960.

Trembelas, Panagiotis N., *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique.* Tome Second. Traduction française par l'Archimandrite Pierre Dumont, O. S. B., Desclée de Brouwer, Chevetogne, 1967.

Trillhaas, Wolfgang, *Dogmatik.* Alfred Töpelmann, Berlin, 1962.

Venard, Marc, *Le cinquiéme Concile du Latran (1512-1517) et le Concile de Trente (1545-1563),* în G. Alberigo, *Les Conciles oecumeniques. Tome I. Histoire,* Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 291-336.

Volk, Hermann, *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche,* în „Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin, Münster, 1963, p. 96-131.

Weber, Otto, *Grundlagen der Dogmatik.* Zweiter Band, 5. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977.

Wiegand, Prof. D. Dr. Friedrich, *Dogmengescxhichte. III. Geschichte des Dogmas im Protestantismus,* Berlin und Leipzig, 1929.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

PARTEA A TREIA A ISTORIEI DOGMELOR

ISTORIA DOGMELOR DE LA REFORMĂ PĂNĂ LA CONCILIUL DE LA TRIDENT

PARTEA ÎNTÂIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN TIMPUL REFORMEI

CAPITOLUL I
TEOLOGIA REFORMATOARE A LUI MARTIN LUTHER (1483-1546)

PARTEA A DOUA

DEZVOLTAREA TEOLOGIEI PROTESTANTE PÂNĂ LA ADOPTAREA FORMULEI CONCORDIAE (1577)

CAPITOLUL I
LINIILE PRINCIPALE ALE TEOLOGIEI LUI PHILIPP MELANCHTHON (1497-1560)

CAPITOLUL II
DOCTRINA LUI ULRICH ZWINGLI (1484-1531). DISPUTA DINTRE LUTHER ŞI ZWINGLI PRIVIND ÎNVĂŢĂURA DESPRE EUHARISTIE

CAPITOLUL III
ASPECTE ALE TEOLOGIEI LUI JEAN CALVIN
(1509-1564)

CAPITOLUL IV
DISPUTELE DOCTRINARE DIN BISERICA LUTERANĂ DUPĂ MOARTEA LUI MARTIN LUTHER (+1546) ŞI ÎNCHEIEREA ACESTOR DISPUTE PRIN ADOPTAREA FORMULEI CONCORDIAE (1577)

CAPITOLUL V
FORMULA CONCORDIAE (1577)

PARTEA A TREIA

ISTORIA DOGMELOR ÎN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

CAPITOLUL I
CONCILIUL DE LA TRIDENT (1545-1563)

ISBN 973-8143-87-X
ISBN 973-8143-92-6